ROBERT
WUTHNOW

ŠVENTYBĖS ATGAVIMAS

Religija šiuolaikinėje visuomenėje



aidai

ALK

ROBERT
WUTHNOW

ROBERT
WUTHNOW

ŠVENTYBĖS ATGAVIMAS

Religija šiuolaikinėje visuomenėje

Iš anglų kalbos
vertė
LAIMANTAS JONUŠYS

AIDAI
1996

Knygos leidimą parėmė
Atviros Lietuvos fondas

Versta iš:
Robert Wuthnow *Rediscovering the Sacred:* Perspectives on Religion in Contemporary Society. - Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company. - 1992.

ISSN 1392-1673
ISBN 9986-590-29-9

Turinys

Įžanga

Išėjimo knyga pasakoja apie Dievą, kuris yra pastovus, bet kartu ir kintantis. Tai esmės ir formos, būties ir apraiškos kontrastas. Tas AŠ ESU, kuris Mozę ir Aroną veda per dykumą, yra nekintantis Abraomo, Izaoko ir Jokūbo Jahvė. Vis dėlto tas pat Dievas kartą pasirodo liepsnojančiame krūme, kitą kartą bylojantis tyliu balsu, o dar kitą kartą kaip ugnies stulpas.

Atrodo, šie seni modeliai galioja ir mūsų laikais. Šventybė yra pastovi, bet kartu ir kintanti. Dievas, kuriuo teigia tikį maždaug devyniasdešimt penki procentai JAV gyventojų, yra Dievas, apreikštas hebrajų ir krikščionių raštuose. Vis dėlto tai yra toks Dievas, kurio apraiškos ir toliau kinta. Šventybę kartą matome mūsų dorovinių kryžiaus žygių liepsnojančiose aistrose, kartą - mūsų buitinėje nūdienos ramybėje, o dar kitą kartą - ugningoje mūsų tautos sakyklų retorikoje.

Daug kalbama apie religinio pasišventimo atgimimą mūsų šalyje ir svetur. Prabangiuose inteligentų rajonuose palei Atlantą, Filadelfiją, Čikagą ir San Franciską tarpstančios charizmatinės bažnyčios sekmadienio rytą pritraukia tūkstančius žmonių. Universitetų miesteliuose studentai plūsta į religijos studijų kursus, neduoda ramybės vietiniams dzeno meistrams ir stulbina savo dėstytojus pasakodami apie atsivertimą bei mistinius potyrius. Visame pasaulyje dygsta naujos katedros, mečetės ir kuklesnės šventyklos - Lenkijoje, Brazilijoje,

Indonezijoje, Irane. Žurnalistai neriasi iš kailio siekdami perprasti fundamentalistinės teologijos niuansus. Ir net religinių vertelgų sukelti skandalai, regis, labiau skatina smalsulį negu panieką. Kaip tik tada, kai manėme, kad racionalioms mokslo ir technikos jėgoms pavyko išstumti iš mūsų gyvenimo šventąsias paslaptis, kai išsivysčiusios industrinės visuomenės materialinė gerovė tarytum ėmė tenkinti kone visus poreikius, - bundančios dievybės galia, regis, sutriuškino visas mūsų prognozes.

Tačiau tai, kas vyksta, turbūt geriau nusako žodis *atgavimas*, o ne *atgimimas*. Atgimimas suponuoja aktyvų dvasinį judesį. Mes kalbame apie atgimimus ir pabudimus savo tautos istorijoje, tarsi tai būtų sinonimai. Jie suponuoja asmeninį atsivertimą, naują pasišventimą, aktyvesnę dalyvavimo formą. Jie taip pat reiškia kolektyvinį posūkį, tokį laikotarpį, kai kultūrinė energija nukreipiama nauja vaga. Kaip žinome, pirmasis "Didysis pabudimas" XVIII a. penktame ir šeštame dešimtmetyje skatino revoliucinę aistrą, kuria rėmėsi mūsų tautos nepriklausomybės siekis. Taip pat žinome, kad XIX a. ketvirtame ir penktame dešimtmetyje antrasis Didysis pabudimas ir atgimimas paklojo pamatus penkto ir šešto to amžiaus dešimtmečio abolicionizmo žygiui.

Prisiminus šiuos mūsų istorijos simbolius, vis kyla pagunda taip pat apibūdinti ir šiuolaikines religines sroves. Septintame dešimtmetyje prasiveržus pilietinių teisių sąjūdžiui, visuomenės stebėtojai padarė prielaidą, kad tauta išgyvena tokį religinės aistros atgimimą, koks įkvėpė abolicionizmą, Socialinę evangeliją ir progresistų sąjūdį. Vėliau tame pačiame dešimtmetyje suklestėjęs eksperimentavimas su Rytų religijomis ir meditacijos technika, lydimas politinio aktyvumo bei narkotikų kultūros, kai ką paskatino aiškinti, kad ateina modernybės pabaiga, nešdama (kaip ir visų socialinių krizių atveju) grįžimą prie šventybės. Vos po keleto metų

(bet, atrodo, po tūkstantmečio kultūros kalendoriuje) atgimęs prezidentas ir naujas evangelikų politinis raumenų demonstravimas religinį atgimimą vėl iškėlė į spaudos antraštes. Daryti panašias išvadas skatino fundamentalistų judėjimai Irane ir Libane, sionistinės grupuotės Izraelyje, sustiprėjęs protestantų ir katalikų konfliktas Šiaurės Airijoje bei auganti "televangelistų" auklėjama auditorija Jungtinėse Valstijose.

Manyčiau, kad tiek daug atgimimų per tokį trumpą laikotarpį verčia abejoti, ar tai, ką mes matome, iš tikrųjų yra atgimimai. Galbūt iš tikrųjų, pasauliui grįžtant prie šventybės, esame globalaus persiorientavimo, besireiškiančio daugeliu būdų, sūkuryje. Bet faktus norisi vertinti kitaip. Ko gero, reiktų sakyti ne kad didžiojo religinio atsinaujinimo dvasia, (šen ir ten) pažadino milijonus žmonių, o kad įsipareigojimas šventumui buvo palyginti pastovus, tik skirtingose vietose skirtingais laikotarpiais iškildavo į paviršių vis kitokiais pavidalais. Ne mieganti dievybė pabudo, o pabudusi dievybė atsivėrė regai įvairiais pavidalais.

Manau, kad atgavimo įvaizdžiai veikia geriau negu atgimimo kalba, nes mes gyvename pliuralistiniame pasaulyje ir mūsų įsipareigojimus didžia dalimi formuoja šio pliuralizmo mastas. Matyt, bus aiškiau, jeigu pasitelksiu konkretų pavyzdį. Tarkime, mano kaimynas, priklausantis Sekminininkų Bažnyčiai, pakviečia mane į pamaldas. Aš nueinu, ir tai, ką patiriu, mane patraukia. Užuot žiūrėjęs populiarią žurnalistinę laidą arba Nacionalinės futbolo lygos įžanginius renginius, aš imu uoliai lankyti tą bažnyčią. Trečiadienio vakarus leidžiu bendruomenės grupės susitikimuose ir skaitau Bibliją dažniau negu bet kada anksčiau. Ar esu religinio atgimimo dalyvis? Jei tą patį darytų milijonai kitų žmonių, būtų galima manyti, kad taip. Tačiau įsižiūrėkime į mano įsipareigojimus. Juk tikriausiai šventybės apraiškos, kurias dabar patiriu, egzistavo visą laiką. Jos galėjo būti toje sekmi-

nininkų bažnyčioje, kurios nariu tapau, ir jos tikrai buvo šimtuose tūkstančių kitų bažnyčių. Kai kurios jų patiria nuosmukį, kai kurios atsikuria, tačiau bendras vaizdas nėra smarkiai pasikeitęs. Ir net man asmeniškai, ko gero, verta pabrėžti, kad ne pirmą kartą ėmiau lankyti bažnyčią, kad neseniai man buvo džiugu (tai galima pavadinti šventybės potyriu) skaityti T. S. Eliotą, kad mano įsipareigojimas naujajai bažnyčiai anaiptol nėra absoliutus (jis neišstumia mano darbo, šeimos ir draugų) ir kad jei mano atveju pasitvirtins statistinės prognozės, po penkerių ar dešimties metų turbūt būsiu užsiangažavęs kur kitur.

Ūmai įsitraukęs į vietinę sekmininininkų bažnyčią, aš "atradau" šventybės pajautą, kuri jau egzistavo. Galbūt net "atgavau" šventybę po sauso savo gyvenimo laikotarpio, kai nejaučiau potraukio religijai.

Neketinu knebinėti, regis, banalaus ginčo dėl terminų. Veikiau norėčiau, tegu tik truputį, patikslinti perspektyvą, iš kurios stebime šiuolaikinės religijos vyksmą. Naiviose atgimimo koncepcijose pernelyg lengva nuslysti į kalbas apie pakilimą ir smukimą, tarsi religinis angažuotumas būtų bendrasis vidinis produktas, tarsi šventybė kažin kaip išslystų ir paskui ją reiktų atgaivinti. Šioje knygoje norėčiau pateikti požiūrį, paremtą metafora, kuri siejasi su teritorijos įvaizdžiu. Šventybė visada yra čia, kaip ir dieviškoji dvasia, ėjusi izraelitų priešakyje jų kelionėje į pažadėtąją žemę. Kartais ją matome aiškiai, o kartais ji dingsta mums iš akių. Vienu atveju ją matome Martino Lutherio Kingo pilietinių teisių veikloje. Kitu atveju - religinėse Jerry Falwello laidose. Dar kitu atveju - glaudžioje bendruomenėje, susibūrusioje aplink vietinę Biblijos skaitymų grupę.

Manau, kad ši metafora skatina mus jautriau vertinti būdus, kuriais šventybė gali reikštis šiuolaikinėje visuomenėje. Religiniai jausmai ne tiesiog auga ir nyksta - jie keičia apdarus

ir kartais pasirodo tokiais rūbais, kurie mums neįprasti. Jie gali būti tarp mūsų, o mes - nepasiruošę juos atpažinti.

Taigi noriu pasakyti, kad nesame neutralūs šventybės atžvilgiu. Ar mes ją regime, iš dalies lemia tai, kaip esame įjautrinti. Mūsų pažiūros gali mus apakinti jos buvimui, mūsų suvokimo sandara gali padėti ją atgauti. Tikintieji tikrai tai pripažins. Tas pat pasakytina apie religijos tyrinėtojus, norinčius ją geriau suprasti iš vidaus arba iš išorės. Disponavimas teorinėmis priemonėmis gali padėti atgauti būdus, kuriais šventybė įžengia į mūsų visuomeninę būtį.

Tai mano tikslas. Jo siekdamas, kritiškai svarstysiu svarbiausias teorines koncepcijas, kuriomis visuomenės mokslininkai bando suprasti šiuolaikinę religiją. Tolimesniuose skyriuose apibendrinsiu įvairias teorines koncepcijas, aptarsiu kai kuriuos klausimus, kuriems jos gali būti taikomos, ir pridursiu vieną kitą kritinę pastabą apie tai, ko galime tikėtis laimėti iš kiekvienos koncepcijos.

Natūralu, nors gal neįprasta būtų pradėti nuo šventybės ir mūsų kasdienio gyvenimo santykio. Natūralu, nes vadinamojoje kasdienėje tikrovėje leidžiame labai daug laiko. Tačiau vis dėlto turbūt neįprasta, nes mūsų kasdienis gyvenimas paprastai būna tarsi nuobodžios buitinės egzistencijos lygumos, o ne viršūnės, kuriose regime gyvenant dievus. Taigi juo labiau verta čia pasidairyti: tirdami šventybę jos santykyje su kasdiene tikrove, galime geriau suprasti savo buitinės egzistencijos ribas, būdus, kuriais funkcionuoja šventybė, ir jos paliekamas žymes, pagal kurias ją galime atgauti.

Norint suprasti kasdienę tikrovę ir jos santykį su šventybe, mums ypač pravartūs sociologo Peterio L. Bergerio darbai. Pirmame skyriuje mėginu apibendrinti svarbiausius Bergerio argumentacijos teiginius parodydamas, kaip ji atskleidžia pravarčią galimybę suprasti, kokiu mastu ir šventos, ir nešventos realijos yra kolektyviai kuriamos naudojant simbolius.

Paskui pateikiu kai kuriuos religijos šiuolaikinėje visuomenėje bruožus, atrodo, atitinkančius šią sampratą. Taip pat nurodau kai kuriuos ribotumus, kurie, regis, dažniausiai tyko taikant Bergerio koncepciją.

Antropologas Cliffordas Geertzas atrado kitą vertingą šaltinį, iš kurio galima semtis įžvalgų apie šiuolaikinę religiją, ypač jos kultūrinį matmenį. Visuomenės mokslininkai ir religijos tyrinėtojai daug pasisėmė iš Geertzo šaltinio. Tačiau jie gerokai filtravo ir paliko keistoką prieskonį. Platesnis kultūrinio matmens supratimas buvo įtrauktas į kai kuriuos visuomenės mokslus (ko gero, labiausiai į sociologiją) tik pastaraisiais metais. Todėl Geertzą dabar imama interpretuoti šiek tiek kitaip, nei buvo įprasta. Žiūrint plačiau, reikia gvildenti išaugusią šventybės kultūrinių apraiškų įvairovę. Antrame skyriuje aš apžvelgiu šiuos poslinkius.

Atidžiai patyrinėjus Peterio Bergerio ir Cliffordo Geertzo pasiūlytas koncepcijas, be kita ko, galima padaryti išvadą, kad daugiau dėmesio reikia skirti religiniam diskursui. Juk religija nėra visų pirma nuotaikų ir motyvacijų dalykas - ją gauname bendraudami su kitais, ir tas bendravimas ją stiprina. Didelę šio bendravimo dalį sudaro diskursas: mes kalbame apie savo įsitikinimus, klausome pamokslų, skaitome šventosios tradicijos diskursą ir net galime išgirsti savo sąžinės balsą. Visa tai akivaizdu, ir vis dėlto mes dažniausiai nesiedavome diskurso analizės su religijos tyrimais visuomenės moksluose. Trečiame skyriuje, remdamasis dviejų literatūros kritikų - Northropo Frye ir Susan Rubin Suleiman - darbais, siūlau būdus, kuriais galėtume praturtinti religinio diskurso supratimą.

Trumpam grįždamas prie pastovaus, bet kartu ir kintančio šventybės įvaizdžio, turiu pasakyti, kad pirmuose trijuose skyriuose daugiausia orientavausi į pastovųjį šio dvilypumo aspektą. Paskutiniuose keturiuose skyriuose konkrečiai imuosi

kintamumo klausimų. Čia taip pat yra keletas naudingų teorinių struktūrų, kuriomis verta pasiremti.

Daugelyje diskusijų apie šiuolaikinę religiją glūdi socialinės arba kultūrinės evoliucijos samprata. Pasak jos, mes esame ties istorijos riba ir nuolat kokybiškai judame nuo mūsų praeities paveldo. Šiuolaikinė visuomenė, taigi ir religija, yra nuolat formuojama ir performuojama šios ilgalaikės dinamikos. Tai nereiškia, kad religija nyksta, - ji keičia formą. Todėl, norėdami ją suprasti, turime išsiugdyti jautrumą perspektyviausioms formoms. Ketvirtame skyriuje apžvelgiu ir lyginu trijų autorių, daug prisidėjusių prie šios srities tyrinėjimų darbus: Roberto N. Bellah, Jürgeno Habermaso ir Niklaso Luhmanno.

Jų darbai iškilo ant klasikinių Maxo Weberio religijos sociologijos studijų pagrindų. Ir pati Weberio koncepcija tebeteikia galimybę vaisingai klausti apie permainas šiuolaikinėje religijoje. Ar mūsų tikėjimas pavaldus racionalizavimo procesams? Ar paveldėjome fundamentaliai individualistinę religinę koncepciją? Kaip ekonominiai ir politiniai poslinkiai formuoja mūsų pažiūras į žmogaus prigimtį ir Dievą? Visuomenės mokslininkai, tyrinėdami šiuos klausimus, vadovavosi Weberio koncepcija; kita vertus, jų tyrinėjimai ėmė koreguoti mūsų turėtą Weberio koncepcijos sampratą. Penktame skyriuje aptariu penkių pastarojo meto studijų įnašą į Weberio tradiciją, parodydamas jų tarpusavio panašumus ir siūlydamas bendresnių temų, galinčių dominti religijos tyrinėtojus.

Itin įdomus yra ne tik kaitos religijoje apskritai klausimas, bet ir kintantis religijos *visuomeninis* vaidmuo šiuolaikinėse visuomenėse, ypač dėl šios kaitos politinių padarinių. Vienu metu evangelikai ir krikščionys fundamentalistai pasyviai sėdi politinių kovų nuošalyje, o liberalūs krikščionys aktyviai kovoja; po kelių metų jie keičiasi vaidmenimis. Bendra dvasinio angažuotumo jėga šiais dviem laikotarpiais

ryškiai nesiskiria - pakito tik visuomeniniai dvasingumo padariniai. Kodėl?

Ieškant atsakymo į klausimus apie kintančią religijos vietą visuomenėje, pasiūlytos kelios konkrečios koncepcijos. Modernizavimo teorija pabrėžia, kad ilgainiui silpnėja religijos gebėjimas veikti visuomeninę sferą, taip pat teigia esant reakcijos laikotarpius, per kuriuos gali pasireikšti religijos inspiruoti grįžtamieji sąjūdžiai. Pasaulinės sistemos teorija taip pat akcentuoja ilgalaikes jėgas, veikiančias religiją, bet kartu iškelia trumpalaikių ekonominių ciklų ir skirtingų struktūrinių pozicijų svarbą. Kita, induktyvesnė argumentacija (kurios apraiškas pavadintume "struktūrinės kontingencijos" teorijomis) telkiama į galimybes ir suvaržymus, kurie gali pakreipti religinių grupių veiklą, veikiamą valstybės pareigūnų, elito grupių ir oficialių religinių struktūrų organizacinių ryšių. O "gyvenamojo pasaulio kolonizavimo" teorija teikia įžvalgų į pačios visuomeninės sferos pobūdį ir į tai, kaip visuomeninę religiją gali formuoti valdininkijos ir rinkos jėgos. Šeštame skyriuje apžvelgiu svarbiausius šių teorinių koncepcijų argumentus, apsvarstau kiekvienos jų stiprybes ir silpnybes ir pasiūlau naujų minčių, kurios galėtų padėti suprasti religinio perstruktūravimo epizodus.

Galų gale, kadangi gyvename didėjančios tarpusavio priklausomybės pasaulyje, pravartu atidžiau pasidomėti, kaip globaliniai socialiniai procesai gali veikti šventybės kokybę ir padėtį. Įdėmiai lygindami ryškiausias sroves galingiausiose pasaulio visuomenėse, galime jautriau suvokti, kurios mūsų visuomenės sąlygos yra universalios ir kurios specifinės. Negana to, domėjimasis bendresne ekonominės ir politinės kaitos dinamika pasaulinėje sistemoje gali padėti geriau suprasti kontekstą ir jėgas, lemiančias konkrečius sprendimus. Pavyzdžiui, iš ribotos, vietinės perspektyvos gali atrodyti, kad bažnyčias veikia kylantis švietimo lygis; o iš platesnės

perspektyvos šie švietimo pokyčiai gali liudyti valstybių reakciją į augančią konkurenciją pasaulio ekonomikoje. Taip pat gali būti atvejų, kai religijos ir visuomenės sąveiką mes tiesiog neteisingai suprasime, jos nelaikydami pasaulio visuomenės santykių sistemos dalimi. Septintame skyriuje svarstomi įvairūs pranašumai, teikiami požiūrio į religiją iš tarptautinės perspektyvos.

Taigi šie svarstymai turėtų palengvinti mūsų pastangas atgauti šventybę šiuolaikinėje visuomenėje - duoti mums lęšius, per kuriuos galėtume stebėti kintančias šventybės apraiškas. Pastaraisiais metais visuomenės moksluose justi atsinaujinęs dėmesys socialiniam šventybės vaidmeniui. Žurnalistai ir komentatoriai susimokę nuolat traukia mūsų dėmesį į neblėstančią religijos įtaką šiuolaikinėje viusomenėje. Kartais patys įvykiai diktuoja klausimus, kuriuos reikia spręsti. Vis dėlto, kaip aš siekiu parodyti šioje knygoje, yra gausu ir teorinių koncepcijų, kuriomis galima remtis. Be to, nuodugniau supratę, kaip susipina šventybė ir visuomenė, kurioje gyvename, galime laimėti asmeniškai - savo atskiruose šventybės ieškojimų keliuose. Jei visa amerikiečių karta, kaip kartais teigiama, dabar atgauna šventybę, tai tikrai atėjo metas rimtai pamąstyti apie socialines šio ieškojimo dimensijas.

ŠVENTUMAS IR KASDIENIS GYVENIMAS

KAIP mūsų šventybės patirtis skiriasi nuo kasdienio gyvenimo patirties? Kaip šventybė prasiskverbia į šią tikrovę? Ką galime sužinoti apie šventybės prigimtį ir funkcijas gvildendami kasdienybės prigimtį ir funkcijas?

Turbūt keistoka manyti, kad šventybės paieškas reikia pradėti kasdienybėje. Juk mūsų kasdienis gyvenimas daugiausia vyksta grynai sekuliarioje aplinkoje. Mes valgome ir miegame, dirbame ir žaidžiame, puoselėjame siekius ir ieškome paguodos dėl nesėkmių. Bet šventybės pasaulis yra atskirai. Jis susijęs su apeigomis, tikėjimu antgamtinėmis jėgomis, religine ekstaze ir meditaciniu nusišalinimu. Vis dėlto apie šventybę galime daug sužinoti susiedami ją su žemiška kasdienės tikrovės patirtimi.

Peteris Bergeris pasiūlė itin įtaigią religijos santykio su kasdienybe formuluotę, pateikdamas "šventybės skliauto" idėją[1]. Šitaip pavadinta Bergerio knyga ne tik pateikė definicinį religijos aptarimą, kuriuo religijos sociologijos studijose remiamasi dažniausiai, jo koncepcinė schema taip pat suteikė pradžios tašką dešimtims empirinių tyrinėjimų ir teorinių darbų[2].

Nors šventybė religijos sociologijai turėjo didelį poveikį, knygą užgožė daugelis naujesnių šios srities darbų. Bergerio veikalo įtakoje pasirodė nemažai publikacijų gimininingose srityse: kultūrinės antropologijos, pažinimo sociologijos, sociolingvistikos, teksto kritikos ir diskurso analizės. Kai kuriose

šių publikacijų pritariamai pasiremta Bergerio idėjomis apie šventybę ir kasdienį gyvenimą, performuluojant jas taip, kad dar labiau ryškėja pirminių įžvalgų reikšmė. Kitose publikacijose pateikta empirinių duomenų, patvirtinančių kai kuriuos pradinius teiginius. Dar kitur iškelta klausimų apie pamatinės koncepcijos tendencingumus arba ribotumus. Negana to, darbų šia tema prisikaupė tokia gausybė, kad pradedančiam tyrinėtojui lengva pasimesti. Dėl šių priežasčių, matyt, vertėtų pabandyti apibendrinti ir įvertinti religijos kaip šventybės skliauto idėją.

Yra ir kita svarbi priežastis, skatinanti dar kartą pasvarstyti Bergerio apibrėžtą šventybės ir kasdienio gyvenimo santykį. Keista, bet visuomenės mokslų literatūroje šis santykis dar nebuvo nuodugniai įvertintas. Nors religijos kaip šventybės skliauto idėja yra gan paplitusi, daugelyje publikacijų ji suvokiama tik paviršutiniškai. Empirinėse studijose dažnai apeliuojama į ją kone su iškilminga pagarba, bet nesugebama prasmingai jos įtraukti į tyrimų planus. O teorinėse diskusijose dažnai giriamas jos filosofinis didingumas, nepateikiant tvirtų orientyrų empiriniam darbui.

Rezultatas tas, kad daug reikšmingų pirminio veikalo aspektų buvo neįsisąmoninta. Religija dažnai suprantama siauriau, nei norėjo Bergeris, ir daugelyje galingų bei įtakingų pozicijų ima viršų bihevioristinės ir redukcionistinės asmens sampratos, atmetančios religijos svarbą. Šventybės reikšmingumą galima atgauti, dar kartą pažvelgus į teorinį mastą ir humanistinę gelmę, kuriuos randame Bergerio šventybės koncepcijoje.

PAGRINDINIŲ ARGUMENTŲ APŽVALGA

Bergerio argumentai įvilkti į kalbą, turtingą įtaigių pavyzdžių ir kartu patraukliai pateikiančią plačią koncepcinių ir

filosofinių atramų bateriją. Bergeris - įgudęs teoretikas, žinantis, kaip pateikti įtikinamą pavyzdį, taip pat mokantis pridurti prie savo argumentų būtinų išlygų ir patikslinimų. Todėl patiklesnis skaitytojas gali pasiklysti tirštai supintų sąsajų ir prielaidų tankmėje. Reikalą apsunkina dar ir tai, kad Bergerio formuluotės remiasi painia teorine dedukcija iš teiginių komplekso, smulkiai išdėstyto jo kituose trijuose ar keturiuose knygos dydžio traktatuose. Taigi, rizikuojant per daug supaprastinti, tenka mėginti trumpai apibendrinti pagrindinius argumentus, kuriuos būtina įsisąmoninti norint kritiškai suvokti šventybės ir kasdienio gyvenimo santykius.

SOCIALINIS TIKROVĖS KONSTRAVIMAS

BERGERIO ir jo sekėjų teorinės koncepcijos pradinis teiginys sako, kad tikrovė yra socialiai konstruojama. Kaip ir daugelis kitų sociologų teoretikų, Bergeris aiškina, kad pasaulis, kuriame gyvename, iš esmės yra sukurtas mūsų pačių. Tuo nesiekiama tiesiog pripažinti elementaraus fakto, kad gyvename ir tarp daiktų, ir tarp žmonių, arba kad patys pasirenkame su kuo bendrauti, ar net kad didelė materialiojo pasaulio dalis šiuo metu yra žmogaus darbo gaminys. Tai veikiau pamatinė įžvalga į tai, kaip mes suvokiame tikrovę.

Pagrindinis argumentas teigia, kad mūsų patiriamą tikrovę valdo selektyvus procesas. Konkretus pasaulis grynu pavidalu yra be galo sudėtingas, net chaotiškas, pernelyg visko kupinas, kad jį neišsijojus būtų galima prasmingai patirti. Šiame sijojimo procese naudojamos simbolinės kategorijos. Žinomi žodžiai, mums bendri vaizdai ir sąmonės vaizdiniai padeda neapdorotą pasaulio sudėtingumą redukuoti į tvarkingą ir prasmingą "tikrovę".

Kokiu mastu mūsų patirtį formuoja simbolika, gausiai

parodė empiriniai tyrimai. Studijos, lyginančios skirtingas kalbas, teigia, kad vienos kalbos geriau už kitas įjautrina mus tam tikriems potyriams. Kai kuriose indėnų kalbose aiškiai neskiriami veiksmažodžių būtasis, esamasis ir būsimasis laikai, todėl tose kultūrose, matyt, sunkiau patirti linijinę laiko raidą. Kadangi eskimų kalba turi daugiau kaip dvidešimt žodžių, nusakančių sniegą, kai kurie mokslininkai teigia, kad eskimai sniegą iš tikrųjų patiria ryškiau ir įvairiau negu kitos tautos. Panašiu principu vadovaudamiesi, fiziologai mano, jog žmogaus akis gali skirti daugiau negu šešis milijonus atspalvių, tačiau tai, kad mes paprastai vartojame tik apie tuziną spalvas nusakančių žodžių, rodo, jog toli gražu nematome tokios spalvų gausos, kokią galėtume matyti[3].

Žodžių ir simbolių vaidmenį akcentavo ir vaikų psichologijos specialistai. Pasak kai kurių iš jų, tai, kad vaikams prireikia keleto metų gerai įsisąmoninti tam tikroms svarbiausioms sampratoms, nereiškia, kad jie lėtai išmoksta žodžius - jie tai sugeba gana anksti, - bet jie turi pradėti patirti pasaulį nauju, supaprastintu būdu, atitinkančiu tais žodžiais reiškiamą klasifikaciją[4]. Tarkim, maži vaikai žino žodžius *šaukštas, šaukštelis, sidabrinis, peilis* ir *metalinis*, bet keletą metų jiems sunku juos tinkamai taikyti aplinkos objektams, - iš dalies todėl, kad šie žodžiai sudaro daugialypes ir persidengiančias klasifikacijas. Tik palengva patirties įvairovė supaprastėja taip, kad vaikai gali suvokti reikiamas kategorijas.

Taigi visose šiose studijose daroma išvada, kad pats mūsų patiriamas pasaulis - tai, ką vadiname tikrove, - yra formuojamas simbolių. Tikrovę patiriame ne "tiesiogiai", o per savo simbolių sietą. Vadinasi, paprastai patiriame tai, kam turime simbolius, o kitkas išsijojama iš mūsų suvokimo.

Simbolikos - žodžių, posakių, apeigų, kalbos, kultūros - svarbos pripažinimas yra reikšmingas akmuo statinyje, ant kurio Bergeris dėsto savo argumentus apie religiją. Jis atmeta

marksistines, bihevioristines ir instinktų teorijas, žmogaus veiklą aiškinančias grynai ekonominėmis ar fiziologinėmis reikmėmis. Jo, kaip ir daugelio religijos sociologų, požiūriu, simbolinė sfera yra pirminė ir kaip tik ji formuoja mūsų pasaulio patyrimą. Taigi, sakydamas, kad religiją sudaro simboliai, Bergeris nenori menkinti jos svarbos; iš tikrųjų jis teigia, kad religija lygiai tiek pat priklauso tikrovei, kurioje gyvename, kaip ir kiekviena kita per simbolius gaunama patirtis.

KASDIENĖ TIKROVĖ

KITAS pamatinis Bergerio argumentacijos elementas yra teiginys, kad vadinamoji "kasdienė tikrovė" yra lemiamai reikšminga. Jei tikrovė socialiai konstruojama, o ne tiesiog gaunama, tai turime paklausti, kokią tikrovę žmonės dažniausiai susikonstruoja. Ar kuriame visiškai savitus pasaulius, ar konstruojame tikrovę pagal tam tikrus bendrus principus, įgalinančius bendrauti ir apskritai visuomeniškai gyventi? Bergerio teikiamas atsakymas - neatskiriama jo religijos traktavimo ypatybė. Iš dalies remdamasis vokiečių fenomenologo Alfredo Schutzo raštais, Bergeris teigia, kad mes konstruojame bendrą pasaulį, kurį galima vadinti "kasdiene tikrove".

Kasdienė tikrovė konstruojama pagal keletą paskirų principų. Žinoma, šie principai nėra sąmoningai taikomi konkrečioje kasdienėje rutinoje, bet juos gali aptikti visuomenės mokslų teoretikas. Pirma, kasdieniame gyvenime pirmenybę turi "čia ir dabar". Mums intuityviai tikriausi atrodo arčiausi laike ir erdvėje dalykai - pavyzdžiui, šeima ir draugai atrodo "tikresni" negu žmonės tolimame Tibete, o mūsų dabartinė veikla užvaldo dėmesį daug labiau negu vaikystės prisiminimai. Veidai ir daiktai, matomi sėdint prie darbo stalo arba einant į paskaitas, atrodo daug tikresni, nei mūsų puoselėjami

ateities siekiai, ar nei į galvą užklydę praėjusios vasaros atostogų vaizdai.

Antra, šis čia-ir-dabar pasaulis paprastai nusakomas standartinėmis laiko ir erdvės kategorijomis. Laikas yra linijinis, progresuojantis, istorinis, neišvengiamas, nesugrąžinamas; erdvė - trimatė, matuojama atstumais. Kasdienybės tėkmę nusakome minutėmis, valandomis bei dienomis ir matuojame standartiniais erdvės vienetais: pėdomis, jardais, myliomis arba kilometrais. O kadangi gyvenimas sukasi aplink linijinį laiką ir trimatę erdvę, mes negalime iš tikrųjų gyventi savo kasdienio gyvenimo "zigzagais" - negalime pabėgti nuo savo kūno arba vienu metu būti dviejose vietose. Norint ką nors tokio padaryti, reikia persiorientuoti į kitą sąmonės schemą, kurią sudaro alternatyvi tikrovė, pabėgimas iš realaus kasdienybės pasaulio: pavyzdžiui, fantazijų ir svajonių pasaulis.

Trečia, kasdienė tikrovė paprastai esti labai pragmatiška sfera. Tai darbo pasaulis, kur reikia kai ką atlikti: "realus pasaulis", - sakome sau. Daiktai ir žmonės šiame pasaulyje paprastai vertinami instrumentiškai, pagal jų naudingumą mūsų atliekamoms užduotims. Kitaip tariant, kasdienės realijos turi būti praktiškos; apie nepraktiškus žmones sakoma, kad jie gyvena svajonių pasaulyje.

Su kasdienės tikrovės pragmatizmu glaudžiai susijęs ketvirtasis apibūdinimas, kurį Bergeris vadina budrumu. Jis nori pasakyti, kad kasdienei tikrovei tenka skirti visą dėmesį. Galbūt mums darosi nuobodu ir užsisvajojame, bet pasiduoti tokioms pagundoms - vadinasi, pasišalinti, tegu tik akimirkai, iš aplinkinio pasaulio tikrovės. Budrumas taip pat suponuoja pamatinį egzistencinį dalyvavimą kasdienėje tikrovėje. Tai yra pasaulis, kuriame gyvename ir mirštame, kuriame senstame ir sergame, realaus laiko pasaulis, kuriame turime įgyvendinti savo tikslus.

Penkta, mes "noriai užgniaužiame abejones" dėl kasdienės tikrovės. Neatlyžtantys įtarimai, kad viskas gali būti ne taip kaip atrodo, išstumiami iš mūsų sąmonės centro, idant visą dėmesį būtų galima telkti reikiamiems darbams. Tai reiškia, kad kasdienė tikrovė yra išorinių apraiškų, o ne paslaptingų esmių ar grindžiančių principų sfera, kurioje reikia teorinio mąstymo. Negana to, tai reiškia, kad kasdienė tikrovė yra apskritai tinkama vieta mūsų veiklai. Kadangi didžiąją jos dalį laikome savaime suprantamu dalyku, mums retai tenka gaišti laiką nerimaujant, ar ji tikrai egzistuoja.

Ir galiausiai - mes suskirstome kasdienę tikrovę į "tinkamumo sferas" t.y. kai kuriuos savo kasdienio pasaulio aspektus nusakome kaip tinkamus atlikti tam tikrą užduotį (tarkim, vairuoti automobilį arba žaisti tenisą), o kitus aspektus numatome kitokiai veiklai. Šis skirstymas mažina neišvengiamą pasaulio sudėtingumą. Mes tiesiog "suskliaudžiame" viską, kas netinka atliekamai užduočiai. Tai padeda veiksmingiau pasiekti pragmatiškus kasdienės tikrovės tikslus.

Šios kasdienės tikrovės ypatybės visos kartu pasaulį daro patogų gyventi. Tai rutininis, tvarkingas pasaulis, kuriame daiktai turi savo vietą. Gilesni klausimai, tolimesni siekiai, praeities atsiminimai, pamatinės vertybės, dviprasmybės ir sudėtingumas - visa tai gerokai sumažinama, atsižvelgiant į pragmatiškus sumetimus, valdančius mus "čia ir dabar". Maža to, kasdienė tikrovė - tai saugus, ramus pasaulis, kuriame žinome savo vietą ir iš esmės galime pasikliauti savo artimiausios aplinkos daiktais bei žmonėmis. Ji taip pat lengvina socialinę sąveiką: kadangi laikas ir erdvė yra standartizuoti, mes žinome, ko tikėtis, ir kadangi šį pasaulį reguliuojančios normos skatina jaukumą ir rutiną, galime kaip lygus su lygiu bendrauti su kitais žmonėmis.

Žinoma, kai kuriais iš šių kasdienybės apibūdinimų galima suabejoti. Tarkime, galima paklausti, ar senovės Indijoje

"kasdienė tikrovė" buvo konstruojama pagal tuos pačius principus kaip ir šiuolaikiniuose Vakaruose. Kitaip tariant, Bergerio apibūdinimas, matyt, labiau sietinas su mūsų patirtimi šiuolaikinėje Vakarų visuomenėje, o ne su tuo, kaip viskas turėtų būti arba kaip visada būdavo. Net ir dėl šiuolaikinių Vakarų galima paklausti, ar didelis dėmesys, daugelio skiriamas tolimesniems planams, visai dera su tuo, kad Bergeris kasdienę tikrovę nusakė kaip "čia ir dabar" pasaulį. Juk turbūt beveik kiekvienas iš mūsų, vairuodamas automobilį plentu, kartais būna apniktas tokios gausybės minčių apie ateitį arba praeitį, kad vargu ar tuo metu gyvena kasdienėje tikrovėje.

Nepaisant šių abejonių, kasdienės tikrovės idėja, regis, yra pakankamai patraukli, kad bent paremtų Bergerio siekį pasitelkti ją kaip pradinį tašką tolimesniems teoriniams svarstymams. Jis teigia ne tai, kad visą laiką turėtume gyventi kasdienėje tikrovėje arba kad mes tai darome, o veikiau tai, jog kasdienė tikrovė yra pažįstamas, ir kartu sąlyginis pasaulis, nes jis sukonstruotas iš simbolių, socialinės patirties ir atsitiktinių prielaidų. Aišku, darbo sfera, kaip daugeliui žinoma, paprastai apima didelę dalį mūsų veiklių valandų, susiurbia daug tiesioginio dėmesio ir daugeliui mūsų veiksmų primeta tam tikrą pragmatišką skaičiavimą. Dėl šių priežasčių Bergeris ją laiko "lemiamai reikšminga tikrove" - pasauliu, kuriame leidžiame daugiausia laiko ir į kurį neišvengiamai grįžtame po trumpų kelionių į alternatyvias tikroves - fantazijas, sapnus ar filosofinius apmąstymus.

SIMBOLINĖS VISATOS

TREČIAS svarbus Bergerio argumentacijos elementas yra teiginys, kad "simbolinės visatos" suteikia platesnę prasmę kas-

dieniam gyvenimui. Nors daugiausia gyvename kasdienėje tikrovėje, ji gan ribota. Mums reikia reguliariai bėgti iš "čia ir dabar". Mūsų kasdienę veiklą turi kaip nors įprasminti klausimai apie tvaresnes vertybes, kitaip tik eisime nuo vieno darbo prie kito neturėdami rimto pamato savo sprendimams. Pragmatiniai interesai nors retkarčiais turi užleisti vietą rūpinimuisi pamatinėmis tiesomis, estetiniais dalykais ir žmonių santykiais. Abejotina, ar svarbiais gyvenimo ir meilės atvejais vadovaujamės vien pragmatiniais sumetimais. Mūsų egzistencinio pasaulio "budrumą" nuolat persekioja mūsų pačių mirties perspektyva. Sielvarto arba net nepaprasto džiaugsmo bei ekstazės potyriai atgaivina mūsų noriai užgniaužtas abejones ir kelia klausimus apie gilesnę gyvenimo prasmę. O suskirstytoms tinkamumo sferoms, kuriose atliekame rutininius darbus, reikia integravimo priemonių, kad galėtume funkcionuoti kaip pilnavertės asmenybės. Žodžiu, reikia prasmės, siekiančios už kasdienės tikrovės ribų.

Sekdamas Maxu Weberiu, Bergeris pripažįsta, kad kai kurie nuolatiniai žmogaus gyvenimo potyriai išoriškai atrodo "beprasmiai". Tai ir nekaltųjų kančios, ir tragedijos, ir neteisybės. Jos verčia klausti "kodėl?". Sudužus lėktuvui, smarkiai apdega septynerių metų mergaitė. Mes jaučiame jos skausmą, patiriame neteisybės jausmą. Klausiame, kodėl tai turėjo atsitikti, kodėl apskritai žmonės turi kentėti. Pasak Bergerio, kai tokie įvykiai patiriami asmeniškai, jie, atrodo, nutinka kasdienės tikrovės pakraštyje, priversdami mus skaitytis su platesniais klausimais apie tos tikrovės teisėtumą. Jie nubloškia mus į mūsų egzistencijos pašalį ir verčia galvoti apie viso šito prasmę. Tą patį, tik jau teigiamai, galima pasakyti apie žaismės, grožio ar ekstazės potyrius, kurie atveria mums tikrovės erdves, regis, pranokstančias kasdienį gyvenimą.

Pasak Bergerio koncepcijos, taip pat reikia prasmės, sujun-

giančios atskiras tinkamumo sferas kasdieniame gyvenime. Šiame požiūryje glūdi prielaida, kad prasmes visada lemia kontekstas. Pavyzdžiui, jeigu aš iškeliu pirštus rodydamas ženklą *V*, vienu atveju tai gali reikšti: "Kaukimės iki galo ir nugalėkime", o kitu - taikos siekį. Aišku, kad šio simbolinio veiksmo prasmė priklauso nuo aplinkos. Taip pat ir kiekvienam konkrečiam veiksmui kasdieniame gyvenime (tarkim, pietų virimui) prasmę suteikia platesnė tinkamumo sfera, kurioje jis atliekamas (pvz., verdama savo vaikams). Be šio platesnio konteksto veiksmas atrodys sąlyginis, nereikšmingas. Bet ir šios tinkamumo sferos turi prasmę tik platesniame kontekste, o šie kontekstai - dar platesniuose kontekstuose. Kitaip tariant, kiekviena veikla, idant būtų prasminga, turi būti siejama su kuo nors svarbesniu už ją pačią: valgio gaminimas su vaikų auginimu, vaikų auginimas su šiltais žmonių santykiais, šilti santykiai su gyvenimo bendruomenėje jausmu, ar panašiai. Taigi sprendžiant prasmės problemą reikia hierarchine tvarka teikti simbolines schemas, įprasminančias ir sujungiančias vis platesnes gyvenimo dalis. Vadovaujantis šia logika, klausimai apie paties "gyvenimo prasmę" yra daugiausia apimanti simbolinio jungimo forma.

Bergeris vartoja terminą "simbolinė visata" kalbėdamas apie simbolius arba simbolių sistemas, plačiausiai įprasminančias tikrovę. Simbolines visatas jis apibrėžia kaip "teorinės tradicijos darinius, sujungiančius skirtingas prasmės sritis ir simboline visuma aprėpiančius institucinę santvarką"[5]. Simbolinės visatos savo mastu skiriasi nuo keleto kitų sąvokų, kurias Bergeris naudoja nagrinėdamas ribotesnes sferas, - paaiškinimus, maksimas, patarles, teiginius ir teorijas. Simbolinės visatos užima svarbią vietą bendroje Bergerio koncepcinėje schemoje. Jos teikia jungtį ir legitimaciją aukščiausioje plotmėje. Jungti ir legitimuoti būtina dėl riboto kasdienės tikrovės pobūdžio.

RELIGIJA

GALUTINIS Bergerio argumentacijos elementas orientuojamas į religiją, kurią jis laiko viena iš simbolinių visatų. Visa apimančios simbolinės sistemos poreikį galima patenkinti įvairiais būdais: per asmeninę gyvenimo filosofiją, mokslinę pasaulėžiūrą, pasaulietinę filosofiją (pvz., marksizmą ar nihilizmą) arba "sveiko proto" idėjas apie sėkmę ir lemtį. Religija yra viena iš simbolinės visatos rūšių. *Šventybės skliaute* Bergeris apibrėžia religiją kaip "žmonių veikla įkurtą visa apimančią šventąją tvarką, t.y. šventąjį kosmosą, sugebėsiantį išsilaikyti nuolatinio chaoso akivaizdoje"[6]. Pagal šį apibrėžimą, religija yra simbolių sistema, suteikianti tvarką ("kosmosą") visai visatai, pačiam gyvenimui ir šitaip pažabojanti chaosą (netvarką). Kitur Bergeris detalizuoja, nurodydamas, kad religijos teikia legitimaciją ir prasmę pabrėžtai "šventu" būdu, kad jos teigia atskleidusios galutinės tikrovės prigimtį ir žmogaus padėtį paties kosmoso atžvilgiu.

Šitoks religijos suvokimas ir jos santykio su kasdiene tikrove nustatymas padeda nušviesti jos būdingas funkcijas. Religinės doktrinos pasižymi tuo, kad paaiškindamos kančią, mirtį, tragedijas ir neteisybes individui teikia prieglaudą nuo chaoso, nuo tikrovės, kurioje nesimato prasmės. Jos sujungia individo gyvenimo faktus, suteikdamos visuotinę orientyrų struktūrą, tinkamą visiems atvejams, parodo galutinę individo padėtį erdvėje ir laike, nusako galutinį jo gyvenimo tikslą ir leidžia sutvarkyti kasdienę veiklą taip, kad ji suktųsi aplink šio tikslo įgyvendinimą.

Be religinių doktrinų yra ir religinės apeigos, teikiančios mechanizmus, kurie suvaldo potencialiai ardančius gedėjimo arba, kita vertus, nežemiško džiaugsmo išgyvenimus. Laidotuvės, vestuvės ir kiti religijos reguliuojami gyvenimo tarpsnių ritualai (pvz., krikštynos, metinės, ligonių lankymas) pa-

laiko kasdienio gyvenimo stabilumą, teikdami progų patirti neįprastų išgyvenimų. O plačiajai visuomenei religija legitimuoja institucinį gyvenimą, susiedama jį su "daiktų prigimtimi", su dievais. Pasak Bergerio, "religija legitimuoja socialines institucijas, dovanodama joms iki galo pagrįstą ontologinį statusą, t.y. *skirdama* joms vietą šventoje ir kosminėje orientyrų struktūroje"[7].

Apibrėždamas religiją, Bergeris akcentuoja, kad ją įkūrė "žmonių veikla". Šiuo teiginiu nenorima pasakyti, kad religija melaginga arba kad ji tėra žmonių prasimanymas, - iš tiesų kitose publikacijose Bergeris aiškina, kad transcendentinė plotmė tarytum iš išorės prasiveržia į žmonių sukonstruotus pasaulius. Tačiau visuomenės mokslininkas turi pripažinti, kad religija, kaip ir visos simbolių sistemos, iš dalies sąlygojama žmonių veiklos. Religija yra tikrovė, neišvengiamai besinaudojanti kultūrine medžiaga ir sijojama per simboliais sukonstruotą asmeninės patirties tikrovę. Be to, ją palaiko individų socialinė sąveika. Taigi, išryškindamas religinę simboliką, Bergeris taip pat pripažįsta bažnyčių ir sinagogų bei religinių bendruomenių svarbą kiekvienai religinei sistemai įsigalėti.

Šventybės skliaute Bergeris nusako religinio simbolizmo ir socialinės sąveikos santykį kalbėdamas apie dialektinę jų žaismę. Pradėdamas nuo hipotetinio individo, kuris jaučia poreikį rasti kokią nors visa apimančią prasmę, Bergeris įsivaizduoja, kaip šiam individui sąveikaujant su kitais, panašiai jaučiančiais, iškyla religinių simbolių sistema. Šią dialektinę stadiją jis vadina "eksternalizacija". Kitaip tariant, subjektyvios šių individų nuotaikos ir motyvacijos tampa išorine tikrove, pasireiškiančia konkrečiais simboliais, kurie gali skatinti diskutuoti ir veikti. Paskui ta simbolių sistema "objektizuojama": per tebevykstančią sąveiką ji liaujasi buvus kokio nors individo kūriniu ir tampa kažkuo "ten", ką net galima

kodifikuoti įformintais tikėjimo išpažinimais ir šventaisiais raštais. Tai nebėra kieno nors "sugalvotas" arba valdomas dalykas, o veikiau išorinio pasaulio ypatybė - išpažinimų, apeigų ir institucijų sistema, pasitinkanti individą savo savarankišku autoritetu. Galiausiai ši tikrovė internalizuojama, vėl tapdama individo subjektyvios tapatybės dalimi.

Žinoma, Bergeris kalba apie religiją šiais dialektiniais terminais tik dėl analitinio patogumo. Naudojantis šia dialektika, nebūtinos prielaidos apie istorinę religijos kilmę. Čia tiesiog išryškinama, kad religiją galima traktuoti keliais atžvilgiais: kaip diskursą ir praktiką, kuriais individas reiškia religinius įsitikinimus (eksternalizacija), kaip formalizuotą kultūrinę sistemą ar posistemę, kurią tam tikru mastu galima tirti neatsižvelgiant į ją tikinčius individus (objektizacija) ir kaip individo tikėjimą, jausmus ir potyrius (internalizacija).

Tačiau, religiją aiškindamas dialektiškai, Bergeris įveda papildomą sąvoką, "įtikimumo struktūrų" idėją. Kiekviena religinė sistema lieka įtikima tik tol, kol žmonės išsako ją pokalbyje ir suvaidina socialinėje sąveikoje. Taigi pokalbis ir sąveika, palaikantys religiją, tampa jos įtikimumo struktūra. Dalyvavimas religinėse institucijose, pvz., bažnyčiose ar sinagogose, daug kam atitinka religijos įtikimumo struktūrą. Giminystės ryšiai, draugysčių tinklas ir vietinės bendruomenės taip pat gali tikti šiam tikslui. Kai individai aptaria savo įsitikinimus su kitais panašiai galvojančiais, jų įsitikinimai darosi labiau tikėtini ir įtaigūs, negu šiaip atrodytų, ypač žmogui, nepriklausančiam tikėjimo bendruomenei.

DUOMENYS, GRINDŽIANTYS ŠIĄ RELIGIJOS SAMPRATĄ

TURBŪT rimčiausia iš gausių empirinių teiginių, kuriais remiasi ši religijos teorija, yra prielaida, kad žmonės ieško prasmės

formų, platesnių už tas, kurias teikia kasdienė tikrovė. Akcentuoti kokių nors simbolinių visatų, juo labiau religijos, vaidmenį verta tik tokiu atveju, kai žmonės fiksuoja susirūpinimą klausimais apie gyvenimo prasmę, kančios priežastis ir t.t. Kitaip tariant, religiniai įsitikinimai gali būti empiriškai akivaizdūs, bet jei nėra universalesnio visuotinės prasmės siekio, bandymas vadovautis šiuo požiūriu į religiją gali būti klaidingas.

Visuomenės moksluose yra įsigalėjusi tradicija neigti idėją (kaip teorinį teiginį) apie įgimtą visa apimančios prasmės sampratos poreikį. Pasak šio požiūrio, asmeninė prasmė nesanti kaip nors sąlygojama to, kad individas, tai daugiau nei "dalių suma", - ją sudarą tik atskiri individo atliekami vaidmenys. Vadinasi, galima sakyti, kad gera būsena randasi tik iš kasdieniame gyvenime atliekamų pareigų sumos, o platesni asmens gyvenimo prasmės klausimai nesvarbūs. Suprantama, kad smarkiai sekuliarizuotoje visuomenėje šis argumentas skamba įtaigiai.

PRASMĖS IEŠKOJIMAS

PASTARAISIAIS dešimtmečiais sukaupta daug duomenų, prieštaraujančių šiam argumentui ir palaikančių teiginį, kad žmonėms rūpi platesni prasmės ir tikslo klausimai. Pavyzdžiui, įvairių suaugusių gyventojų grupių apklausa San Francisko įlankos rajone (kur tik trisdešimt procentų sakė lanką bažnyčią) parodė, kad 70 % teigia daugiau ar mažiau galvoją apie gyvenimo tikslingumo klausimą, 73 % sako mąstą apie Dievo buvimą ir 83 % nurodė galvoją, kodėl pasaulyje yra kančia. Mažiau negu vienas iš dvidešimties teigė niekada negalvojęs apie šiuos klausimus arba atmetęs juos kaip nesvarbius[8].

Išsamesni pokalbiai su apklaustaisiais taip pat parodė,

kad žmonės labai noriai kalba apie bendresnius gyvenimo prasmės ir tikslingumo klausimus. Štai trisdešimt devynerių metų amžiaus ryšių su visuomene darbuotojas pasakė, kad "mano gyvenimo prasmė - atminti, kad yra tikslų, kuriuos turėtų kelti kiekvienas, ir tikslų, kurie suteikia prasmę viskam, ką darai". Keturiasdešimt dvejų metų socialinės rūpybos darbuotoja atsakė: "Gyvenimo tikslas yra būti darnoje su visomis visatos jėgomis ir pagrindais". Panašiai kalbėjo ir dvidešimt septynerių metų sekretorė: "Manau, kad visatoje yra harmonija, ir ši harmonija teikia man prasmę". Kitas žmogus, linkęs į tradicinę religinę kalbą, teigė, kad "mes kaip Dievo bendradarbiai, padedantys įgyvendinti jo valią; taigi, kai padedame žmonėms pažinti Dievą, mūsų gyvenimas įgyja prasmę ir tikslą".

Žinoma, visa tai nereiškia, kad kasdienis gyvenimas nesvarbus kaip prasmės šaltinis. Pvz., tame pačiame tyrime dvidešimt aštuonerių metų motina, kaip ir daugelis kitų respondentų, teigė, kad jai svarbu "pirmiausia mano vaikas ir šeima, taip pat karjera"; kitam žmogui: "mano vaikas, draugai, pomėgiai, o daugiausia darbas - tai leidžia man jausti, kad šį tą pasiekiau". Kiekybiškiau tie patys rezultatai gauti 1982 m. Gallupo apklausoje, kurioje žmonių klausta, kiek įvairūs dalykai svarbūs jų "asmeninės vertės jausmui". Sąrašoviršuje buvo "šeima" (93 % nurodė - "labai svarbu"), toliau - "artimi draugai" (63 %), "finansinė gerovė" (57 %) ir "darbas" (54 %)[9].

Nors ir laikydami kasdienę veiklą svarbia, daugelis žmonių vis dėlto mąsto ir apie universalius klausimus. Štai Gallupo apklausoje 90 % sakė per pastaruosius dvejus metus nemažai (arba daug) galvoję apie tai, kaip "gyventi vertingą gyvenimą"; 83 % teigė dažnai susimąstą apie savo "pamatines vertybes gyvenime"; 81 % taip pat atsakė apie "santykį su Dievu"; o 70 % panašiai atsakė apie savo "tikėjimo puoselėjimą". Tas pat tyrimas parodė, kad aštuoni žmonės iš

dešimties mano, jog "viskas, kas vyksta, yra tikslinga", - tai patvirtina teiginį, kad žmonės nori apsiginti nuo chaoso, matydami visatoje tvarką. O tema, tiesiogiai susijusi su Bergerio mintimi, kad atskiras tinkamumo sferas kasdienėje tikrovėje turi jungti platesnės struktūros, buvo paliesta klausiant respondentų (po pokalbio apie šeimą, draugus, darbą ir panašius prasmės šaltinius), ar jie "visas šias sritis mėgina laikyti atskirtas arba susietas". 71 % atsakė mėginą jas susieti.

Empiriniai tyrimai patvirtino dar vieną religijos kaip šventybės skliauto bruožą - mintį, kad potyriai kasdienės tikrovės periferijoje dažnai būna svarbus akstinas mąstyti apie platesnius prasmės ir tikslo klausimus. Ką tik cituotame tyrime respondentai pirmiausia buvo klausiami, kuriuos iš tokių potyrių sąrašo jie yra turėję, o paskui - ar kiekvienas iš tų potyrių smarkiai paveikė jų mintis apie gyvenimo prasmę ir tikslą. Apskritai dauguma tų, kurie buvo turėję tokių potyrių, sakė, kad jie nepaprastai paveikė mintis apie gyvenimo prasmę ir tikslą. Pavyzdžiui, 83 % turėjusių gilų religinį potyrį, sakė, kad jis smarkiai paveikė jų mintis apie prasmę ir tikslą; atitinkamai teigė 75 % susilaukusių vaiko ir 64 % patyrusių artimo arba draugo mirtį.

PRASMĖS SISTEMOS

Taip pat buvo tiriamas klausimas, ar svarbus skirtingų šventybės skliautų turinys. Bergerio studijoje teigiama, kad atvirai religinės ir iš esmės pasaulietinės simbolinės visatos gali atlikti maždaug tas pačias funkcijas, vadinasi, gali tarpusavyje varžytis dėl šalininkų. Pliuralistinėje kultūroje individo pasaulėžiūrą gali sudaryti ir keleto skirtingų simbolinių visatų elementai. Šių klausimų buvo imtasi kai kuriuose tyrimuose.

Minėtoje San Francisko apklausoje respondentams bu-

vo duota galimybė skirtingas simbolines schemas pritaikyti platesniems klausimams - pvz., kaip jie supranta jų gyvenimą reguliuojančias jėgas arba kaip aiškina kančios buvimą pasaulyje. Rezultatai parodė nemažą pliuralizmą. Dauguma žmonių buvo linkę įžvelgti daugialypes įtakas ir priežastis: antgamtinį įsikišimą, socialines bei kultūrines jėgas, paveldėtų ir valios galių veikimą, ekonomines sąlygas, sėkmę. Atsakymų faktorinės analizės atskleidė tam tikrą koncentraciją ties religinėmis, socialinėmis ir individualistinėmis idėjomis, rezultatai dar parodė didelį skirtingų teminių tradicijų "maišymąsi". Apie pusę respondentų galima sugrupuoti pagal teminę tradiciją, iš kurios jie daugiausia semiasi, bet likę tikrai eklektiški, savo suvokimą lygiai grindžia keletu tradicijų.

Kitas tyrimas, irgi atliktas San Francisko regione, parodė, kad simbolinės visątos paprastai ne visai nuosekliai taikomos skirtingoms klausimų rūšims. Į klausimus, kodėl esama rasinių skirtumų, kodėl kai kas žūva lėktuvų katastrofose arba anksti miršta, kodėl apskritai egzistuoja kančia ir t.t., vidutiniškai apie pusė atsakymų nuosekliai siejosi, o kita pusė rėmėsi teminių tradicijų įvairove[10].

Taigi tyrimų duomenys iš esmės patvirtina mintį, kad pliuralistinėje kultūroje individai, spręsdami platesnius prasmės ir tikslo klausimus, dažnai remiasi keletu skirtingų simbolinių visatų. Taip pat esama duomenų, rodančių, kad ryškaus eklektiškumo gali būti net ir mažiau pliuralistinėje aplinkoje. Pavyzdžiui, visos šalies bendruomenių narių apklausa parodė, kad daug individų turi nuomonių, besiskiriančių nuo oficialios jų bendruomenės ideologijos[11].

Tai, kad individai, formuodami savo asmeninę pasaulėžiūrą, nuosekliai nesiremia viena simboline visata, kartais buvo pateikiama kaip pačios simbolinių visatų sampratos klaidingumo įrodymas[12]. Tačiau šitaip kritikuojant nuoseklumas neleistinai painiojamas su koherencija. Bergeris teigia ne

tai, kad simbolinės visatos suteikia asmens pažiūroms konkretų nuoseklumą, o tik tai, kad patiriamą tikrovę jos daro koherentišką, teikdamos jai vientisumą ir visa apimančią prasmę.

PRASMĖS SISTEMOS IR GYVENIMO STILIAI

Buvo tiriama ir tai, ar skirtingų simbolinių visatų turinys turi tendenciją sietis su konkretesnėmis pažiūromis arba gyvenimo stilių požymiais. Pavyzdžiui, San Francisko įlankos rajono apklausa, kurioje buvo klausiama apie savo asmens prasmingumo suvokimą, parodė, kad skirtingų prasmės sistemų turinys gerai padeda numatyti polinkius laikytis arba vengti įvairios socialinių reformų veiklos arba alternatyvaus gyvenimo būdo. Žmonės, kurių simbolinės visatos akcentuoja antgamtinių jėgų vaidmenį, nelinkę manyti, kad visuomenę gali reformuoti žmonių veikla, ir asmeniškai neeksperimentavo su alternatyviais gyvenimo būdais. Manantys, kad pasaulio problemos daugiausia kyla dėl atskirų asmenų (pvz., pačių aukų) kaltės, irgi nepalankiai vertino pastangas reformuoti visuomenę. Ir priešingai - žmonės, socialinės sanklodos vaidmenį laikantys savo plačių aiškinamųjų schemų dalimi, buvo linkę palaikyti reformavimo pastangas, taip pat ir patys gyventi netradiciškai. Pritarti reformoms bei alternatyviems gyvenimo būdams buvo linkę ir nevertinantys tikrovės "duotybės" mistiniais ir kitokiais transcendentiniais potyriais.

Labai panašūs dėsningumai išryškėjo ir San Francisko regiono bendruomenių narių apklausoje, akcentavusioje rasinius klausimus. Nors sunku konceptualiai apibendrinti ir aprėpti plačių prasmės sistemų bei aiškinamųjų schemų idėją, minėtieji tyrimai, regis, pademonstravo tokių pažinimo koncepcijų svarbą. Visų šių apklausų rezultatuose glūdi prielaida, kad bendrosios, visa apimančios orientyrų struktūros sukuria

kontekstą, įprasminantį konkretesnes veiklos formas, ir todėl gali lemti jų reikšmę bei kryptingumą. Tiek, kiek ši prielaida empiriškai pagrindžiama, Bergerio šventybės skliautų svarbos pabrėžimas įgyja didesnį svorį.

Jo iškelta "įtikimumo struktūrų" idėja taip pat buvo panaudota keliuose tyrimuose. Vienas jų, pagrįstas tradicinių bažnyčių narių apklausa, parodė, kad glaudi sąsaja su vietine bendruomene yra svarbi įtikimumo struktūra tradicinėms religinėms dogmoms[13]. Maža to, žmonės, turintys tokias lokalistines sąsajas, kur kas labiau negu "kosmopolitai" linkę laikytis tradicinių religinių įsitikinimų (reguliuojančių įvairius kitus faktorius) ir leisti tiems įsitikinimams veikti jų mąstymą rasiniais ir socialiniais klausimais.

Kitame tyrime aiškintasi, kokiu būdu socialinės sistemos, kaip tam tikros įtikimumo struktūros, veikia koledžų studentų simbolinių visatų elementus[14]. Teigdami, kad panašiai galvojančių studentų socialinės sistemos sudaro Bergerio nusakytos rūšies įtikimumo struktūrą, tyrimo autoriai nustatė, jog tradicinės krikščioniškos pasaulėžiūros paprastai būna ir pastebimesnės, ir vidujai nuoseklesnės už kitokias pasaulėžiūras daugiausia todėl, kad studentai krikščionys dažniausiai visuomeniškai bendrauja su kitais krikščionimis.

Neseniai įtikimumo struktūrų idėja panaudota keliuose darbuose, kuriuose tirta, kaip amerikiečių evangelikai sugeba išlaikyti tradicinius religinius įsitikinimus pasaulietinėje, pliuralistinėje šiuolaikinės kultūros aplinkoje. Vienas tyrimas, paremtas visos šalies apklausos duomenimis, nustatė, kad evangelikai kartais linkę užsisklęsti nuo pagrindinių pasaulietinės įtakos šaltinių (pvz., aukštojo mokslo, profesinės karjeros, gyvenimo miestuose ir priemiesčiuose), ir tai leidžia jiems palyginti neblogai išlaikyti įtikimumo struktūras, - nors aptikta ir kitų kultūrinio prisitaikymo būdų[15].

Kitame tyrime, parinkus devynių evangelikų koledžų stu-

dentus, siekta nustatyti, ar efektyviai šios institucijos teikia įtikimumo struktūras evangelinei tikybai. Lyginant šešis koledžus, kuriuose iš visų stojančiųjų reikalaujama patvirtinti savo tikėjimą, su trimis, kuriuose to nereikia, buvo galima patikrinti, ar "izoliuotesnė" aplinka iš tiesų geriau išsaugo tradicinės tikybos įtikimumą. Rezultatai parodė, kad tokioje aplinkoje evangelinė tikyba per ketverius metus išlieka ryškesnė ir stipresnė.

Tačiau pasaulietinių universitetų studentų lyginamoji imtis parodė, kad, nors evangelikalizmas ten daug retesnis, studentai evangelikai išlaiko savo tikybą ir tokioje aplinkoje. Dažniausiai jiems tai pavyksta laikantis gynybinės pozicijos pasaulietinės kultūros atžvilgiu ir formuojant gan stiprią socialinę bei politinę ideologiją, saugančią jų religinius įsitikinimus. Taigi buvo patvirtinta bendroji įtikimumo struktūrų svarba, bet šis tyrimas parodė, kad religinis įtikimumas gali būti išlaikomas ir pasaulietiniame kontekste - ne tik nuo jo užsisklendus.[16]

Apskritai religijos kaip šventybės skliauto idėja dar nebuvo tiek patikrinta, kad būtų galima teigti, jog jos pranašumai nusveria keletą kitų konkuruojančių religijos sociologijos metodų. Tiesą sakant, pagrindinės idėjos iš esmės nėra tiek konkrečios, kad jas būtų galima šitaip patikrinti. Bet Bergeris ir kiti, dirbantys ta pačia linkme, daug prisidėjo prie to, kad pastaraisiais dešimtmečiais religijos sociologijos tyrimus imta orientuoti kitaip. Šis požiūris į šventybę apima kur kas daugiau negu įprastinę religinę praktiką - bažnyčios lankymą ir maldą. Simbolinių visatų akcentavimas iškėlė religijos tyrimus į platesnį kultūros kontekstą, siūlydamas būdus, kuriais galima atgauti asmeninius šventybės potyrius ir balansavimą tarp religinių ir pasaulietinių simbolinių sistemų. Todėl, matyt, nenuostabu, kad šią orientaciją ypač vertina mokslininkai, kuriems rūpi tirti kintantį šiuolaikinės religijos veidą.

KRITINIAI PASVARSTYMAI

POŽIŪRIS į religiją kaip šventybės skliautą daugiausia grindžiamas teorine tradicija, iš esmės palaikomas empirinių tyrimų ir pakankamai išsamus, kad aprėptų svarbiausius religinės raiškos variantus ir elementus. Tokia jau likimo ironija, kad šis išradingas visuomenės mokslo ir teologinės filosofijos mišinys įtiko ir šiuolaikinės religijos menkintojams, ir jos gynėjams. Neigiantieji religijos pagrįstumą entuziastingai pabrėžia, pavyzdžiui, Bergerio raginimą laikytis "metodologinio ateizmo" ir jo aiškinimą, kad religija yra socialiai sukonstruotas tikrovės vaizdas, kurio įtikimumas daugiausia priklauso nuo sąlyginių socialinės sąveikos tinklų. O religijos šalininkai savo pažiūras grindžia tuo, kad Bergeris kritikuoja kasdienės tikrovės ribotumus, akcentuoja visa apimančių prasmės skliautų vaidmenį ir yra atviras galimiems "transcendencijos signalams", prasiskverbiantiems pro kasdienės rutinos gaubtą.

Apskritai galima sakyti, kad Bergerio teorinė koncepcija pateikė šiuolaikinę religijos vertės apologiją, nes teiginį, jog žmonės negali būti gyvi vien kasdienės tikrovės duona, grindė ne teologinės tradicijos pagrindu, o pasaulietinėmis visuomenės mokslo prielaidomis. Tiek, kiek prasmę lemia kontekstas, gyvenimo prasmė galiausiai priklauso nuo kitokio pobūdžio, empiriškai nefalsifikuojamo simbolio, sukeliančio būties pagrindo jausmą. Visada gyva visuomenės mokslų tendencija nuvainikuoti religiją kildinant ją iš žmonių sąveikos, o Bergeris, atrodo, bus suradęs būdą išgelbėti religiją nuo šios rykštės.

Nors šventybės skliauto idėja yra labai lanksti bei patraukli tiek religijos šalininkams, tiek priešininkams, ji negali būti interpretuojama bet kaip. Ji remiasi apibrėžta koncepcija ir tendencijomis, lemiančiomis jos pranašumus ir silpnybes. Šias

tendencijas reikia suvokti ir įvertinti, kad tikrai paaiškėtų, ką geriausio gali duoti tokia šventybės samprata ir kokie jos ribotumai. Labiausiai svarstytinos šios trys funkcijos: įtikimumo struktūrų, subjektyvumo ir racionalaus pažinimo.

ĮTIKIMUMO STRUKTŪROS

Įtikimumo struktūrų idėja sociologams yra patogiausia prieiga prie religijos tyrimų pagal Peterio Bergerio išdėstytą koncepciją. Ši samprata socialiniams faktoriams skiria įtakingą vaidmenį formuojant religinius įsitikinimus. Norintys religiją laikyti savaimine ar galutine tiesa arba autonomiška kultūrine sistema, suformuota grynai savo vidinės struktūros ir prasmių, priekaištauja, kad įtikimumo struktūrų idėja atveria kelią tokiam sociologiniam redukcionizmui, kuris neigia religijos tikroviškumą, priskirdamas ją socialinėms sąlygoms.

Šis priekaištas, matyt, turi pagrindą - juk Bergeris įtikimumo struktūras, ko gero, laiko pirmesnėmis ar fundamentalesnėmis už religinius įsitikinimus, kuriuos jos daro įtikimus. Pastaruosius jis laiko tarsi objektais, kuriuos reikia paaiškinti, o įtikimumo struktūras įtraukia į savo dėstymą nesirūpindamas dėl jų kilmės ar jas palaikančių sąlygų. Nejučiomis kyla klausimas, iš kur įtikimumo struktūros kyla, ar tam tikri simboliai skatina sąveiką labiau nei kiti, ar galimos sąveikos rūšis priklauso nuo esamos diskurso rūšies ir kas įgalina pačios įtikimumo struktūros buvimą.

Kitaip negu daugelio klasikinių religijos teorijų autoriai - Marxas, Freudas, net Durkheimas, - Bergeris religinių simbolių funkcionavimui teikia daugiau autonomijos ir iš tikrųjų pasiūlo įdomų būdą apeiti redukcionizmo problemą, skiriant teisėtą vaidmenį socialinėms sąlygoms. Įterpdamas savo dės-

tymą į dialektinį kontekstą (eksternalizacija, objektizacija, internalizacija), jis faktiškai pabrėžė socialinės sąveikos svarbą religijos formavimui ir palaikymui, kartu pripažindamas, kad religija gali savarankiškai egzistuoti kaip kultūrinė sistema ir formuoti individo mintis bei požiūrius.

Veiksmingiau gali prieštarauti sociologai, teigdami, kad įtikimumo struktūros nepakankamai sukonkretina socialinių sąlygų įtakos svarbą religijai. Žinoma, socialinė sąveika - "pokalbis" - yra svarbi palaikant religines realijas, bet toks dalyko aiškinimas socialinių sąlygų įtaką palieka gana neapibrėžtą. Pavyzdžiui, kai tyrimai nustato, kad draugystė su krikščionimis stiprina krikščioniškus įsitikinimus, lieka neatsakytas klausimas, kodėl vieni žmonės pasirenka draugus krikščionis, o kiti ne. Ideali teorija atskleistų, kokios socialinės aplinkos rūšys galėtų labiausiai arba mažiausiai palaikyti tam tikrus įsitikinimus. Žodžiu, Bergerio koncepcija yra "silpna" pažinimo sociologijos aspektu. Ji apibūdina tik bendriausią socialinių sąlygų ir įsitikinimų ryšį. Susidaro įspūdis, kad kiekviena pokalbio aplinka gali palaikyti *kiekvieną* įsitikinimą. Gal ir taip, bet ši išvada ignoruoja ilgą sociologinių tyrimų praktiką, kai būdavo parodoma, kaip konkrečios įsitikinimų rūšys susijusios su socialine klase, regionu, šeimos struktūra ir politine sistema.

Negana to, sociologai gali priekaištauti, kad, įtikimumo struktūras traktuojant kaip diskurso ir sąveikos placdarmus, mažinama kitų religiją palaikančių socialinių *išteklių* svarba. Pačioje laisvoje idėjų rinkoje, tarp savarankiškų ir daugmaž lygiateisių individų diskursas gali būti lemiamas įsitikinimų formavimo veiksnys. Tačiau daugelis religijų turi ilgą istoriją kaip oficialios organizacijos, kuriose svarbus vaidmuo tenka pinigams, valdžiai ir profesionalumui. Užkulisiuose - galinga bažnyčių biurokratija, valandų valandos administracinio triūso, masiškos lėšų rinkliavos, sudėtingos buhalterinės sche-

mos, lavinimo programos, globa ir paskirstymas, - visa tai daro galimas tas situacijas, kuriose įmanomas pokalbis apie religiją, ir padeda palaikyti religines realijas. Daugelis publikacijų apie įtikimumo struktūras neįvertino šių platesnių išteklių reikšmės.

SUBJEKTYVUMAS

SUBJEKTYVUMO klausimas iškelia antrą problemų sluoksnį. Intuityvų šio požiūrio į religiją patrauklumą iš dalies lemia tai, kad juo pradedama nuo individo ir akcentuojamas jo subjektyvus kasdienio gyvenimo prasmės poreikis. Neįtikintas racionalių loginių argumentų tyrėjas šioje koncepcijoje gali rasti egzistencinį pagrindą ieškoti platesnės gyvenimo prasmės, o vienas iš sprendimų gali būti religijos šventybės skliautas. Šio požiūrio esmę sudaro asmeninis rūpinimasis kančios, gyvenimo tikslo, sielvarto ar džiugesio raiškos ir kitomis problemomis. Iš tikrųjų, akcentuojant tikrovės konstravimą, pabrėžiamas ir asmeniškumo aspektas bei tas būdas, kuriuo individas, įprasmindamas išorinį pasaulį, perkošia jį per savo pasaulėžiūrą. Šis akcentas gali suteikti gaivią priešpriešą sociologiniams požiūriams, plačiai apibendrinantiems kultūrą ir visuomenę, - kai individualus veikėjas lyg ir dingsta. Tačiau, šitaip sureikšminant individą, šis tas ir prarandama.

Visų pirma gali būti neatsižvelgiama į platesnę socialinę sanklodą. Reikia pripažinti, kad paties Bergerio raštuose individuali prasmė dažnai aptariama lygiagrečiai atsižvelgiant į visuomenės institucijų legitimaciją. Bet dažnai daugiau dėmesio skiriama tam, kaip individai suvokia institucijas, o ne pačių institucinių santykių klausimams. Žinoma, jokia teorija neprivalo aprėpti viso socialinių realijų masto, bet verta pažymėti,

kad sociologai iš šios schemos, matyt, daugiau laimėjo asmeninių įsitikinimų tyrimams, o ne stambių institucijų analizės tikslams.

Kitas subjektyvumo pabrėžimo ribotumas kyla plėtojant empirinius apibendrinimus. Šios koncepcijos kritikai yra nurodę, kad ji stokoja patikrinamų hipotezių ir neturi sukaupusi solidesnės empirinių tyrimų bazės. Kartais tokia kritika šauna pro šalį, nes šią koncepciją veikiau siekiama pateikti kaip žmogaus prigimties metateoriją, o ne kaip verifikuojamų hipotezių kompleksą. Vis dėlto tikrai susidaro įspūdis, kad minėta schema labiau tinka *pritarti* religijai, o ne jai tirti. Tokį jos suvokimą paveikė schemos orientacija į individualią prasmę. Tad aukščiau cituotus tyrimus dažnai trikdė iš esmės asmeniškų dalykų, pavyzdžiui, individualios prasmės klausimų, praktinio įvertinimo problemos. Atrodo, jog pasiekta nedaug, o tik įrodyta, kad individai apskritai domisi prasmės tema ir kad, bandydami konstruoti prasmę, jie remiasi įvairiomis teminėmis tradicijomis. Todėl nenuostabu, kad (kaip matysime artimiausiuose dviejuose skyriuose) daugelis teorijų nusigręžė nuo subjektyvios prasmės - simbolikos ir diskurso klausimų link.

Orientacija į simboliką ir diskursą atveria galimybę nagrinėti objektyvią tyrimų medžiagą. Subjektyvus tikrovės konstravimo ir asmeninės prasmės akcentavimas orientuoja į individualias nuotaikas ir paskatas - į tai, kas visuomenės moksluose nepavaldu įprastiniams fiksavimo bei verifikavimo metodams. Maža to, asmeninės prasmės specifiškumas ir nepastovumas neigia pačią socialinių mokslinių apibendrinimų siekio logiką. Tiesa, orientuojantis į kalbą ir diskursą, neišvengiama hermeneutinio rato arba kelio, vedančio atgal į pozityvizmą, tačiau bent jau gaunama gerų dividendų kalbotyros bei dirbtinio proto srityse, ir į šią orientaciją krypsta vis daugiau teologų bei religijos sociologų.

RACIONALUS PAŽINIMAS

GALŲ gale svarbių problemų iškelia racionalaus pažinimo vaidmuo religijoje. Sunku tiksliai užčiuopti svarbiausią problemą, bet ji susijusi su įspūdžiu, kylančiu skaitant Bergerį: atrodo, kad žmonės, formuodami savo religines pažiūras, elgiasi kaip filosofai mėgėjai. Tarkim, jis lyg ir teigia, kad žmonės reaguoja į tragedijas ir sielvartą ne tiek sielvartaudami, kiek keldami abstrakčius klausimus apie pasaulio kančių priežastis. Ir nors jis kartais mini religinius potyrius bei apeigas, iš esmės labiausiai akcentuoja plačią filosofinę sistemą - šventybės skliautą, - kuri atsako į žmogui kylančius gyvenimo klausimus.

Šią problemą galima išryškinti gretinant Bergerio požiūrį su Roberto N. Bellah traktuote[17]. Juos lyginti natūralu, nes abu pradeda panašiomis prielaidomis apie simboliką, kasdienę tikrovę ir prasmės svarbą. Tačiau, kalbėdamas apie religiją, Bellah skiria racionalų loginį diskursą ir, jo nuomone, religijai būdingesnę, iš esmės intuityvią "ikoninę" simboliką. Pasak jo, ikoniniai simboliai - tai "neobjektyvūs simboliai, išreiškiantys subjektų jausmus, vertybes bei lūkesčius ar organizuojantys ir reguliuojantys subjektų ir objektų sąveikos srautą, ar net žymintys tos visumos kontekstą ar pagrindą"[18]. Kaip ir Bergeris, Bellah turi galvoje visa apimančios prasmės jutimo poreikį, bet jo aptariami simboliai glūdi ne tik (Bergerio aprašomose) "teorinėse tradicijose" - tai gali būti pasakojimai, vaizdiniai, vaizdai, kupini sąsajų vardai bei vietos, apeigos ir asmeniniai išgyvenimai. Dzen budizmas tikriausiai atitiktų Bellah schemą, bet ne Bergerio.

Problema ne ta, ar Bellah poziciją laikysime pranašesne už Bergerio (gausybė argumentų palaiko abiejų simbolikos rūšių svarbą daugelyje religijų). Tačiau Bergerio simbolinių visatų traktavime yra esminė dviprasmybė, kelianti įspūdį,

kad jo požiūris į religiją yra pernelyg racionalistinis. Bergeris, nusakydamas simbolines visatas, priešpriešina jas paprastesniems legitimacijos lygmenims - patarlėms, maksimoms, teorijoms. Bet ši priešprieša neišlaiko vieno matmens ribų - ji atsiremia į antrąjį.

Viename matmenyje simbolinės visatos išskiriamos kaip daugiausia *aprėpiančios*: jos apima ir sujungia visus tikrovės elementus, visas institucines ar biografines sferas, o neapsiriboja vienu arba siauru tikrovės aspektu. Tačiau kitame matmenyje simbolinės visatos išskiriamos kaip labiausiai teoriškai *detalizuotos*: jas sudaro ištisos sistemos ir tradicijos, o ne atskiros teorijos arba dar paprastesni, izoliuotesni teiginiai, pvz., paaiškinimas ar patarlė. Tai yra du konkretūs matmenys, kuriuos vertėtų kuo aiškiau atskirti.

Tada pasirodytų, kad palyginti paprastas teiginys, kuriame mažai išsakoma, bet daug menama ("Jėzus myli mane"), arba žodis (pvz., *sėkmė*), egzistuojantis be jokios rafinuotos teorinės tradicijos, gali sukelti gyvenimo prasmės jausmą ne mažiau kaip detali filosofinė sistema. Net ikona arba mandala gali sukelti aprėpiančios prasmės jausmą. Visi šie atvejai, žinoma, susiję ir su pažinimu. Bet sukuriamą prasmę gali lemti ne tiek nuoseklus ir sistemingas gyvenimo išaiškinimas, kiek paprastas intuityvus jausmas, kad gyvenimas turi tam tikrą prasmę. Šis svarbus patikslinimas turėtų šventybės skliautą palengvinti įsivaizduoti kuo nors kitu nei grynai racionali ar pažintinė gyvenimo filosofija.

ŽVELGIANT ATGAL

GRĮŽTANT prie klausimo, kaip, turint daugiau kaip dviejų dešimtmečių retrospektyvą, reikėtų vertinti religijos koncepciją, pateiktą *Šventybės skliaute*, tampa aišku, kad ši koncepcija

daug kuo tebėra labai svarbi ir dabar. Parašyta tuo metu, kai daugeliui atrodė, kad svarbiausių šiuolaikinės visuomenės problemų akivaizdoje bažnyčių ir sinagogų reikšmė nuolat menksta, ši knyga argumentuotai aiškino, kodėl religija (vienu ar kitu pavidalu) bus vis iš naujo atrandama ir atgaunama. Ji pranašavo, kad šventybė išliks gyvybingas modernių laikų bruožas.

Pastaraisiais dešimtmečiais ši pranašystė nuolat pasitvirtindavo. Studentų maištai, kuriuose religiniam eksperimentavimui teko reikšmingas vaidmuo, išugdė visą kartą, vėliau "atgimęs" (pasak jo paties) prezidentas Jimmy Carteris į valstybės sceną iškėlė kitokią religijos formą, o platus religinis atgimimas pasireiškė tokiose kultūriškai bei geografiškai viena nuo kitos nutolusiose vietose kaip Teheranas ir Lynchburgas (Virdžinijos valst.). Visi šie įvykiai išryškino nuolatinę šventybės svarbą šiuolaikinėje visuomenėje.

Nors *Šventybės skliaute* pasiūlyta koncepcija gana tiksliai numatė išliekamąją šventybės reikšmę, visuomenės mokslai palengva nutolo nuo kai kurių prielaidų, kuriomis rėmėsi ši koncepcija. Bergerio pateiktoje religijos ir kasdienybės analizėje, nepaisant egzistencinės nevilties, kurioje žmonija tariamai gyvena, glūdi drąsus optimizmas, kad visuomenės mokslai performuos ir atgaivins mūsų savivoką. Reiškiamas tikėjimas, kad, geriau supratę visuomenės mokslus, atgausime viltį kaip individai ir, ieškodami aukščiausių vertybių, visi pasijusime tvirčiau.

Nepanašu, kad šiandien visuomenės mokslai kiek ryškiau pasižymėtų šiuo optimizmu. Ko gero, šių disciplinų planus vis labiau reguliuoja teoriniai interesai, o ne esminių vertybių paieškos. Sparčiai gausėja metodų ir duomenų, o entuziazmas platesnei vizijai socialiniuose moksluose atrodo išblėsęs. Regis, visuomenės mokslus užvaldė jų pačių kasdienės tikrovės variantas.

Vis dėlto pripažindami, kad kiekvieną kasdienybės sampratą daug lemia stambesnės, įprasminančios schemos, žengtume pirmą žingsnį taisydami šį pusiausvyros pažeidimą. Iš tiesų atrodo, kad patys visuomenės mokslai atgauna šventybę netikėtose vietose, pavyzdžiui, simbolikos ir religinio diskurso prieglobsčiuose.

Kultūros matmuo

Šiame skyriuje aš aiškinu, kad koncepcijos, pabrėžiančios kultūrinį religijos matmenį, tebėra svarbios. Taip pat gvildenu kai kurias teorines prielaidas, mano nuomone, trukdančias plėtotis religijos sociologijos kultūrinėms koncepcijoms, ir svarstau, kokiais būdais galėtų padėti vadinamoji "naujoji kultūros sociologija". Manau, kad, nagrinėjant kultūrinius religijos aspektus, naujos kryptys bus glaudžiai susijusios su šios srities kultūrinės analizės platesniu atgaivinimu ir perorientavimu.

Žinoma, mintis apie glaudų religijos ir kultūros ryšį anaiptol ne nauja. Juk religiją konstituoja simbolika: tai ir primityvūs amuletai, totemai bei apeigos, senovės civilizacijų žemės ir dangaus dievų mitologija, Viduramžių Bažnyčios krucifiksai bei relikvijos, didžiųjų šiuolaikinių pasaulio religijų formalizuoti tekstai ir dogmos ar net šventosios apeigos ir žymekliai, kuriais nusakome save, savo santykius su gamta, asmeninės tapatybės jausmą ir kolektyvinę priklausomybę bei lemtį. Jeigu simbolika - tai kultūros esmė, religija tikrai turi svarbų kultūrinį matmenį.

Tai nereiškia, kad religiją sudaro vien simbolika ir kad joje nėra nieko kito kaip kultūra. Kaip ir kiekvieną socialinę instituciją, religiją sudaro valdžios ir statuso santykiai, ji priklauso nuo finansinių įnašų, kurie savo ruožtu įgalina išlaikyti apmokamus profesionalus, o jos stiprumą ar silpnumą visuo-

menėje daug lemia jos narius siejantys saitai, organizuotumas, kuriuo ji gali remtis konkuruodama su kitomis organizacijomis, ir jos santykiai su bendresnėmis struktūromis, tvarkančiomis turto padalijimą, laiko paskirstymą, ryšių priemones ir - bene svarbiausia - santykiai su valstybe. Akcentuodami religijos kultūrinį matmenį, neneigiame visų šių ypatybių svarbos. Tačiau toks akcentas atspindi įsitikinimą, kad religija, tai ne tik socialinių darinių sraigtai, ne tik konkuruojančių organizacijų populiacinė ekologija, ir kad jos esminių savybių negalima iki galo suvokti tokia prasme, kaip suvokiama politinė partija ar ūkinis sandėris. Išryškindami kultūrinį religijos matmenį, įsipareigojame rimtai traktuoti simboliką, konstituojančią religiją kaip tyrinėjimų objektą. Užuot tik parodę simbolikos erdves nuo autostrados, kuria vykstame į organizacinių, ūkinių, motyvacinių ir kitų religinio tikėjimo "determinantų" analizę, mes suleidžiame šaknis į pačią religinės simbolikos dirvą.

Tiesą sakant, kultūrinėje religijos plotmėje yra įsitaisę įvairiausi tyrinėtojai. Pirmiausia krenta į akis visų pakraipų antropologai ir etnografai, nes jiems svarbiausia suprasti raišką, kalbą ir papročius, vienijančius religines bendruomenes. Sociologinėje literatūroje turime turtingą praktinio darbo tradiciją, o pastaruoju metu - nemažai tyrimų, kuriuos naujuose religiniuose judėjimuose atliko dalyviai-stebėtojai, ir vis daugiau kongregacijų tyrimų, kurių daugelyje gvildenamos religinių simbolių (žodinių ir elgsenos) modeliai. Taip pat turime daug puikių fenomenologinių studijų pavyzdžių, kuriuose lyginama įvairių religinių tradicijų simbolika ir mėginama atskleisti giluminę religinės mitologijos struktūrą. Daugelyje šių darbų pirmiausia siekiama aprašyti, užfiksuoti, induktyviai apibendrinti ir paskatinti labiau vertinti religinės kultūros turtingumą, gilumą, įvairovę ir galią.

Apskritai religijos sociologai imliai reaguoja į šį platų tyri-

mų lauką - naudojasi juo, kai ką įtraukia į savo tipiškas interpretacijas, ir patys jį papildo. Tačiau labiausiai mus veikia teorinės orientacijos mūsų pačių tradicijoje. Šios orientacijos davė bendrą kalbą, kuria galime kalbėti apie religinę kultūrą, suteikė atspirties taškus empiriniams tyrimams bei kritinėms diskusijoms ir šitaip apribojo mūsų nagrinėtinų problemų spektrą bei davė įrankių joms nagrinėti.

Visos svarbiausios klasikinės teorinės tradicijos, iš kurių sociologai sėmėsi įkvėpimo, nurodė esant glaudžią religijos ir kultūros sąsają. Marxas religiją aiškino platesniame kontekste - kritikuodamas Hegelį, Feuerbachą ir kitas labiau išpopuliarintas apraiškas to, ką jis ir Engelsas vadino buržuazinės visuomenės "susvetimėjusiais gyvenimo elementais" bei "nesąmoningumu". Nors Marxas visada daugiausia dėmesio skyrė priespaudos ir ekspropriacijos dėsniams, jis taip pat buvo puikus ideologijos analitikas (bei kūrėjas), ir pateikė vertingų, nors kartais ignoruojamų, simbolikos ir diskurso funkcionavimo įžvalgų. Žinoma, sistemingiems religijos tyrinėjimams kur kas labiau už Marxą buvo atsidavęs Weberis. Jis sukūrė rimtą sociologinės analizės tradiciją, kurioje atidžiai nagrinėjamas kultūrinis religijos turinys: teologinės kryptys, blogio sampratos, soteriologinės doktrinos, charizmatinių lyderių pareiškimai ir t.t. O Durkheimo viso gyvenimo darbą, kuriame svarbiausia vieta skirta kintančiam bendruomeniškumo pagrindui, vainikavo visapusiška religinio mito ir apeigų traktuotė, kupina įžvalgų apie tai, kaip konstruojamos ir kaip funkcionuoja simbolinės kategorijos. Iš šių tradicijų mes paveldėjome ne tik specifinius konkrečius akcentus, kuriais jos skiriasi viena nuo kitos, bet ir bendrų temų palikimą: (1) teoriškai grindžiamą nuostatą, kad religijotyra yra tikrai svarbi, stengiantis suprasti svarbiausias modernių visuomenių varomąsias jėgas, (2) religijos sampratą, kuria pripažįstama jos kultūrinio turinio ir formos reikšmė, ir (3)

religijos koncepciją, besiremiančią tvirta religijotyros ir bendresnių kultūros studijų sąsaja, konkrečiai Marxo ideologijos, Weberio racionalizacijos ir Durkheimo bendruomeniškumo tyrinėjimų.

GEERTZO PALIKIMAS

NORS šių klasikinių teorijų poveikis tebėra stiprus, norėčiau atkreipti dėmesį į vieną specifinį darbą, kuris, manyčiau, tapo tam tikra mūsų mąstymo apie kultūrinį religijos matmenį takoskyra, - tai 1966 m. paskelbtas Cliffordo Geertzo straipsnis *Religija kaip kultūros sistema*[1]. Nors antropologui Geertzui šiame straipsnyje rūpėjo daug klausimų, kurie sociologams nėra svarbiausi, jis parašytas aiškiai ir skvarbiai, liudijantis didžiulę erudiciją, ir jame religija ne tik glaustai apibrėžiama, bet ir įtaigiai epistemologiškai bei filosofiškai ginama religijos kaip tyrimo temos svarba. Retas kuris straipsnis taip dažnai perspausdinamas religijos sociologijos antologijose, taip nuosekliai cituojamas religijotyros vadovėliuose arba (manyčiau) taip visuotinai patekęs į aspirantūros ir šiaip religijos sociologijos egzaminų privalomos literatūros sąrašus.

Aiškiai ir įtaigiai parašytas Geertzo straipsnis svarbus pats savaime; vis dėlto jis pateko į nenutrūkstantį religijos sociologijos teorinio diskurso srautą, ir, kaip visi tokie indėliai, yra reikšmingas ne tik tuo, ką pats teigia, bet ir tuo, ką kiti jame mato. Manau, kad jis suformavo religinės kultūros kaip tyrinėjimų atšakos traktavimo būdus, vyraujančius mūsų mąstyme pastaruosius du dešimtmečius, nors tai tik iš dalies lėmė paties Geertzo metodologinė pozicija. Užuot tiesiog pateikęs naują įtaigų religinės kultūros apmąstymo būdą, jis veikiau iškėlė gairę, aplink kurią susikristalizavo keletas temų, jau iki tol išryškėjusių religijos sociologijos literatūroje.

Kad būtų aiškiau, trumpai atkursiu teorinę aplinką, į kurią 1966 m. pateko Geertzo straipsnis, parodysiu, kaip ši aplinka įtvirtino kai kurias Geertzo temas ir paskui paaiškinsiu, kad ši reakcija labai skiriasi nuo to, kaip Geertzo darbą pavaizdavo patys antropologai. Toks trumpas ekskursas į pažinimo sociologiją suteiks foną, kuriame bandysiu pateikti kritiškesnių pastabų. Iš įvairių intelektualinio domėjimosi objektų, vyravusių sociologinėje terpėje, kurią Geertzas praturtino septinto dešimtmečio viduryje, ypač verta paminėti tris. Pirma, visą discipliną dar stipriai tebeveikė Talcotto Parsonso teorinė koncepcija. Geertzo straipsnis anaiptol nebuvo šio tipo analizės pavyzdys ir apskritai jo darbai buvo kur kas labiau nutolę nuo Parsonso schemos, negu kai kurių jo amžininkų - Bellah, Eisenstadto ar Smelserio. Bet Geertzas buvo Parsonso studentas Harvarde, ir jo vartojama frazė "kultūros sistema" atitiko Parsonso sistemų terminologiją[2]. Maža to, Parsonso terminai buvo suderinami su tam tikrais Geertzo kalbos elementais (ypač tokiais terminais kaip *nuotaika, motyvacija* ir *orientacija* vartosena), ir, pasirodžius straipsniui, šiuos terminus greitai perėmė Parsonsas bei kiti tuo metu dirbę pagal jo schemą, pvz., Bellah ir Rolandas Robertsonas[3]. Todėl buvo neįmanoma visiškai išvengti minties apie Geertzo straipsnio ir Parsonso teorijos ryšį.

Antra, religijos sociologijoje (iš dalies ir visoje sociologijos disciplinoje) vyko gana sudėtingas įvairių empirinio pozityvizmo šalininkų ir priešininkų mūšis. Sociologų mąstymą apie religiją ypač ėmė veikti apklausų tyrimai, atliekami Gerhardo Lenskio, Josepho Fichterio, Charleso Glocko, Rodney Starko ir kitų; kita vertus, empiriniam pozityvizmui metė iššūkį Parsonso teorijos, spekuliatyvūs ir lyginamieji klasikinės tradicijos darbai bei kai kurios naujesnės fenomenologinės koncepcijos. Šioje kovoje Geertzo straipsnis tiko abiems pusėms, nes jis atspindėjo bendresnes Parsonso ir

hermeneutines orientacijas, kartu pateikdamas glaustą religijos apibrėžimą bei aptardamas kai kurias jos empirines apraiškas.

Trečia, religijos sociologiją taip pat buvo apėmusi diskusija apie santykinius substancinių ir funkcinių religijos apibrėžimų pranašumus. Pavyzdžiui, septinto dešimtmečio pabaigoje Berkeley universitete Charlesas Glockas uoliai propagavo substancinį požiūrį, aiškindamas, kad svarbu skirti religinės pasaulėžiūros antgamtiškumą nuo humanistinės pasaulėžiūros gamtiškumo, o Robertas Bellah siūlė funkcinį požiūrį, kuriuo remiantis religija iš esmės apibrėžiama kaip tam tikra simbolinė sistema, galinti sužadinti asmeninės prasmės jausmą[4]. Kitur J. Miltonas Yingeris, Peteris Bergeris ir Thomas Luckmannas taip pat aktyviai gynė įvairius požiūrius į religijos apibūdinimą. Po Geertzo straipsnio, ginančio funkcinį požiūrį, toje pačioje knygoje buvo pateiktas Melfordo Spiro straipsnis, propaguojantis substancinį religijos apibrėžimą.

Manau, kad šios aplinkybės ne tik padidino bendrą susidomėjimą Geertzo straipsniu, bet ir išryškino tam tikrą jo argumentų interpretavimą, kuriame smarkiai orientuotasi į subjektyvias religinės kultūros ypatybes. Interpretavusiems jį pagal Parsonsą, suvokti religiją kaip kultūrinę sistemą reiškė: (1) nubrėžti ribą tarp kultūros ir labiau apčiuopiamų socialinės struktūros bei elgsenos realijų, sudarančių socialines sistemas; (2) suvokti kultūrą kaip bendrųjų vertybių, tikslų ar vertybinių orientacijų sistemą, apibrėžiančią individualios ir kolektyvinės veiklos siekiamybes; (3) pabrėžti būdus, kuriais religinė kultūra stiprina kognityvinį, kateksinį ir konacinį[5] angažuotumą šioms siekiamybėms. Taigi tie, kuriems atrodė, kad Geertzas tolsta nuo Parsonso schemos, galėjo traktuoti religinę kultūrą akcentuodami konkrečius požiūrius, nuotaikas ir motyvacijos faktorius, kuriuos galima tirti empiriškai, ypač apklausų tyrimo metodais. O tiems,

kuriems rūpėjo funkciniai ir substanciniai religijos apibrėžimai, Geertzas iš esmės išsprendė klausimą, teigdamas, kad patys simboliai substancialumo požiūriu gali labai skirtis, bet juos galima naudingai tirti pagal jų subjektyvias funkcijas, pvz., kaip jie sukuria nuotaikas ir teikia prasmę bei motyvaciją. Šiaip ar taip, manyčiau reikšminga, kad Geertzo straipsnis religijos sociologams lyg ir neįkvėpė naujų konkrečių tyrinėjimo krypčių, bet buvo pritariamai, tegu ir tarp kitko, cituojamas mokslininkų, besidominčių itin skirtingais dalykais - didžiąja Parsonso teorija, apklausų tyrimais, etnografija, fenomenologija.

Galima manyti, kad tokia reakcija reiškia arba tai, kad Geertzą labiausiai domino subjektyvios religijos funkcijos arba kad jis rašė taip apibendrintai, jog nepateikė nieko konkretaus. Todėl įdomu, kad antropologai iš Geertzo straipsnio padarė visai kitokią išvadą. Sherry Ortner pravarčioje bibliografinėje apžvalgoje pažymėjo, kad daugelis antropologų suprato Geertzą pasisakius už stipresnę kultūros ir praktikos sąsają[6]. Geertzo kritinį indėlį jie laikė atotrūkiu nuo Parsonso teorijos, ypač tuo, kad jis atmetė Kluckhohno vertybinių orientacijų akcentą, kurį buvo perėmęs pats Parsonsas. Jiems atrodė reikšminga ir tai, kad Geertzas atmetė marksistinius ir froidistinius požiūrius, sutelktus į kultūros padarinius. O svarbiausia - jie manė, kad Geertzas mėgino telkti dėmesį į gyvas realijas, kuriose simboliai atgyja. Ši koncepcija teigia, kad svarbu stebėti, kaip žmonės kalba apie save ir savo visuomeninius santykius, įsižiūrėti į jų apeigas ir ypač atidžiai domėtis konkrečiomis darbo bei diskurso situacijomis.

Čia aš neketinu spręsti klausimo, ar antropologai Geertzą suprato geriau ar prasčiau, negu religijos sociologai. Ir vieni, ir kiti Geertzą traktavo ribojami problemų, kurios buvo svarbiausios jų disciplinose. Geertzo autoritetą pripažino abiejose aplinkose, bet interpretavo skirtingai. Todėl šiuo metu

antropologų bendruomenė ir religijos sociologai laikosi gana skirtingų požiūrių į kultūros tyrimus.

Jei ši iškyla į istorinį užutekį ir padeda mums reliatyviau suprasti Geertzą, ji taip pat turėtų parodyti, kad dabar, praėjus dvidešimčiai metų, verta kritiškai pažvelgti į kai kurias mūsų pačių tradicines prielaidas. Jau užsiminiau, kad tai, kaip mes traktavome Geertzą, labiausiai padėjo įtvirtinti "subjektyvią" religijos koncepciją. Dabar būtų pravartu pasvarstyti, kaip konkrečiai ir kokiu pagrindų remiantis tai vyko.

ŠIUOLAIKINĖS RELIGIJOS SAMPRATOS SUPROBLEMINIMAS

SUBJEKTYVIU vadinu tokį religijos supratimą, kuris teikia pirmenybę jos sąsajai su individu, jos vietai vidiniame individo pasaulyje (įsitikinimai, pažiūros, jaučiami poreikiai, emocijos, išgyvenimai) ir jos vaidmeniui individo asmenybėje (teikiant prasmę, pilnatvę, paguodą, psichologines kompensacijas, netgi prisirišimo ar priklausomybės jausmą). Kaip jau esu minėjęs kitur, toks religijos suvokimas turi tendenciją nuvertinti jos kolektyvines ypatybes arba skatina sampratas, kuriose šios ypatybės nusakomos terminais *ad hominem*, pvz., "kolektyvinė sąmonė", "tautos siela", "grupinė dvasia" ir pan[7]. Maža to, šitoks mąstymas apie religinę kultūrą stiprina pasaulėžiūrą, kurioje socialinė struktūra tapatinama su elgsena arba su tuo, kaip viskas "iš tikrųjų yra", o kultūra tampa neelgsena - nuotaika, nuostata, jausmu: tik konkrečios tikrovės apraiškų suvokimu arba interpretavimu ("faktiškumo aura", tariant Geertzo žodžiais). Žinoma, įtvirtinus tokį koncepcinį dualizmą, lengva árgumentuoti, kad kultūrą sociologiškai suprasti galima tik tada, kai ji "aiškinama" per socialinę struktūrą - kai religinių įsitikinimų "ištakų" ir "priežasčių" ieškoma tokiose surambėjusiose socialinio pasaulio ypatybėse kaip klasiniai

interesai, galios santykiai, socialinės struktūros, šeimyninė kilmė ir pan.

Kitas dalykas, galintis kilti iš tokio religinės kultūros supratimo, yra tas, kad ją sunku stebėti ir matuoti. Kai kas aiškina, kad religinės kultūros iš viso neįmanoma adekvačiai stebėti; klausia, kaip realiai galima tirti tikėjimą, dvasios turtingumą, giliausius įsitikinimus. Kiti labiau pasitiki savo gebėjimu kurti tinkamas priemones, bet jos paprastai siejamos su daugybe prielaidų apie stebėtojo gebėjimą prasiskverbti į individo sielą. Viso to rezultatas - nuostatų skalės, projekciniai testai, įsitikinimų rodikliai ir nuoseklumo matai.

Aš jokiu būdu neneigiu psichologinio arba socialiniopsichologinio religijos matmens. Mūsų modernioje visuomenėje, kur religinis pliuralizmas neretai skatina asmeninę arba individualizuotą religiją, asmens vidinio gyvenimo ryšys su subjektyviais religinio tikėjimo aspektais ir įsitikinimais yra ypač reikšmingas. Nors ir sunkios, neišbaigtos ir netobulos, individualaus religingumo studijos tebėra būtinos siekiant suprasti šiuolaikinę religiją. Tačiau religija turi daug aspektų, ir mažai kas ryžtųsi įrodinėti, kad užtenka vien socialiniopsichologinio požiūrio. Gausiai tiriamos bažnyčios, sektos, kultai ir denominacijos, visa tai traktuojama kaip konkrečios organizuotos struktūros. Taip pat daugiau tiriami individualaus religingumo aspektai, labiau susiję su elgsena: pamaldų lankomumas, aukos religinėms organizacijoms, dalyvavimas religiniuose sąjūdžiuose, parama religiniam lobizmui, religinių televizijos laidų žiūrimumas ir t.t. Pastaraisiais metais sukurta keletas naujų teorinių schemų (arba bandyta atgaivinti senas), kuriose vyrauja kolektyviniai, susiję su elgsena, tinkami stebėti kintamieji dydžiai: ekologinės teorijos, ekonomistiniai modeliai, rinkos metaforos, dorovinės sanklodos ir dorovinės ekonomikos sąvokos, kibernetiniai ir biheivioristiniai požiūriai. Mano nuomone, mes nepakankamai

įsigiliname į kultūros sampratą. Pripažinti, kad religinės organizacijos egzistuoja nepriklausomai nuo subjektyvių individualaus religingumo požymių yra vienas dalykas, bet visai kas kita - kalbėti apie pačią religinę kultūrą nesigriebiant tokių terminų kaip "nuotaikos ir motyvacija", "pasaulėžiūra", "prasmė" ir "vertybinė orientacija".

Negana to, pagrindinės alternatyvos - įvairūs "poststruktūriniai" ar "išcentruoti" požiūriai - nėra itin patrauklios kaip mąstymo apie religinę kultūrą būdai. Visai pašalinti individą ir susitelkti vien į formalias kalbos ypatybes galbūt tiktų lingvistiniams tyrimams. Svarstyti vien žanro komponavimo būdus gali būti patartina literatūros kritikai. Akcentuoti teisėtumo pretenzijų, įgaliojimų ir pagrįstumo racionalumą gali būti naudinga norint suprasti teisę ir politinį diskursą. Tačiau religija yra kitokia: asmeniškesnė, mažiau racionali, dažnai sąmoningai ekspresyvi, dažnai visai nesąmoninga.

Tad jei norime siekti tikslesnės religinės kultūros sampratos, matyt, vertėtų vadovautis dabartinėmis, kad ir subjektyviomis, religijos koncepcijomis (jas peržiūrint), o ne rinktis kokią nors visai kitokią kultūros koncepciją. Mano nuomone, mums reikia pakankamai plataus religinės kultūros supratimo, kuris apimtų ir suproblemintų patį subjektyvų požiūrį į religiją; kitaip tariant, mums reikia mąstyti apie šio požiūrio prielaidas kaip pačios kultūrinės konstrukcijos padarinį.

Individą ir jo vidinio pasaulio aspektus reikia traktuoti kaip problemiškus kultūrinius konstruktus, o ne tiesiog kaip savaime aiškų religijotyros pradinį tašką. Kieno nors klausdami - ar apklausoje, ar šiaip gyvenime, - ką ji(s) galvoja apie religiją, darome išankstines prielaidas: manome, kad tas individas yra prasmingas tikrovės vienetas, kad ji(s) daugiau ar mažiau įsivaizduoja savo kaip prasmingo tikrovės vieneto vaidmenį, kad šis vienetas yra arba gali būti suvokiamas atskirai nuo kokios nors išorinės tikrovės ypatybės, kurios

atžvilgiu jis gali turėti įsitikinimų, ir kad įsitikinimai (ar apskritai angažuotumas) yra tinkamas santykio su šia išorine tikrove būdas. Tokios prielaidos vargu ar kuo ypatingos: šiuolaikinėje visuomenėje mūsų veikla jomis daugiausia ir remiasi. Tačiau, jeigu imtumės platesnių istorinių ir lyginamųjų tyrimų, jos tuoj pat pasidarytų problemiškos. Sužinotume, kad jos egzistavo ne visada ir todėl ne visada buvo galima suvokti religiją kaip asmeninio angažuotumo problemą. Pripažinimas, kad mūsų pačių aplinkoje šios prielaidos yra kultūrinės konstrukcijos, jas irgi turėtų suprobleminti. Tada galėtume kelti empirinius klausimus apie pagrindus, ant kurių šios konstrukcijos formuojamos ir skleidžiamos.

Žinoma, šie svarstymai rodo, kokie aktualūs visuomenės mokslų darbai, siekiantys suprobleminti šiuolaikinę individualybės sampratą. Itin įdomios atrodo dvi tyrinėjimų kryptys. Viena jų tiria kokiais būdais visuomenės institucijos teikia nuorodas ir žymeklius, padedančius mums galvoti apie save kaip apie ribotus tikrovės vienetus. Vienas pavyzdys - tai valstybės polinkis teikti individams tapatybę per rinkėjų registravimo sąrašus ir socialinės saugos numerius arba, bendresne prasme, įtvirtinti asmens teisių sampratas; kitų pavyzdžių teikia švietimo sistemų (per individualizuotą testavimą) ir profesinės karjeros (reguliuojamos pagal įgūdžių sankaupą, siejamą su asmens biografija) vaidmuo[8]. Šie darbai svarbūs, nes parodo savivokos konstruktų priklausomybę nuo kultūros apskritai: "aš" suprantamas ne tik vidinės raidos atžvilgiu, bet ir kaip išorinio pastiprinimo padarinys. Taip pat įdomūs tyrinėjimai, probleminantys asmeninio "aš" ir viešojo vaidmens santykį. Šie tyrimai rodo, kad šiuolaikinio individo formavimą svarbiai veikia griežčiau apibrėžta viešoji sfera, nuo kurios galima aiškiau atskirti privačią sritį[9]. Darosi svarbesni vidinės erdvės klausimai, taip pat šių vidinių realijų santykiai su viešosios arba išorinės sferos elementais.

Negana to, įsitikinimus ir įsipareigojimus reikia suprasti ne tiesiog kaip individo prisirišimo prie ko nors išorėje jausmą, o kaip nuo kalbos priklausančias išraiškas. Negalima teigti, kad neturime galimų stebėti duomenų, grindžiančių tvirtinimus, jog šiuolaikinė religija tikrai yra įsitikinimų dalykas arba kad ją sąlygoja tam tikra individo samprata. Nuorodų į tai, kaip tikrovė kategorizuojama, galima gauti iš paties religinio diskurso kalbos. Kai žmogus bando atversti kolegą, sakydamas: "Noriu papasakoti tau, ką savo gyvenime radau tikra", - sužinome esminių dalykų apie tai, kaip religija siejasi su to žmogaus tapatybės jausmu. Arba kai pastorius sako parapijiečiams: "Kiekvienas iš jūsų turite atrasti Jėzų sau prasmingu būdu", - mes taip pat sužinome kai ką gyvybiškai svarbaus apie šiuolaikinės religijos pobūdį.

Žinoma, galime tuoj pat daryti akivaizdžią išvadą, kad šiuolaikinė religija pasidarė perdėm individualistinė, ir smerkti bendruomenės praradimą bei pranašauti, kad galiausiai mirs ir mums įprasta religinė tradicija. Bet taip pat galime pripažinti, kad religinio diskurso vaidmuo yra aktyvesnis bei stipresnis, ir, atsižvelgdami į tai, atidžiau įsiklausyti, kas būna sakoma. Religinio diskurso vieta ten, kur kryžiuojasi individualus ir bendruomeninis keliai. Kaip rodo šie pavyzdžiai, jis individualizuoja tikėjimą, bet kartu įtvirtina ir kolektyvizmo jausmą. Pats bandymas atversti kolegą galbūt yra solidarumo veiksmas, tarpusavio ryšio kūrimas, o pastorius, skelbiantis individualistinės krypties pamokslą, vis dėlto gali sužadinti bendruomenės jausmą, kolektyvinėje rytinių pamaldų aplinkoje iškeldamas skirtybių vienybės idėją.

Kai į bendrą vaizdą įsilieja diskursas, daugiau dėmesio reikia skirti jo turiniui, o ne kontekstui. Vienas dalykas yra teigti, kaip daro Peteris Bergeris, kad pokalbis apie religiją teikia įtikimumo struktūrą, socialinį kontekstą, kuriame bendri įsitikinimai sustiprina visų angažuotumą, subjektyvų tikė-

jimą paversdami intersubjektyvia tikrove[10]. Kas kita - teigti, kad pats šio pokalbio turinys turi būti rimtai tyrinėjamas. Pirmu atveju tiesiog sakoma, kad panašiai galvojančių tikinčiųjų socialinė sąveika yra svarbus reiškinys ir kad mes turėtume daugiau žinoti apie tai, kokiu dažnumu, su kuo ir kokiomis aplinkybėmis ši socialinė sąveika vyksta. Antru atveju teigiama, kad tokia sąveika yra tik aplinka, kurioje rutuliojasi svarbi kultūrinė drama. Juk nemėgintume suprasti, kas vyksta Kongreso salėse vien tik skaičiuodami posėdžius, - norėtume sužinoti, kas juose sakoma. Tad ir gvildendami religinį tikėjimą, neturėtume laikyti jo vien įtikimumo struktūros funkcija - turėtume stengtis sužinoti, kas yra sakoma.

Įtikinamas ir autoritetingas pamokslas pasižymi ne tik tuo, kad jį didelėje salėje didelei auditorijai skaito puikią reputaciją turintis pastorius. Jis yra įtikinamas ir autoritetingas savo turiniu. Pastorius ne šiaip skaito pamokslą - ji(s) formuoja autoritetą pamoksle strategiškai parinkdamas pavyzdžius ir asmeniškus atsivėrimus. Laikraščių pasakojimai apie religinius lyderius papiktina arba įtikina mus ne vien todėl, kad reaguojame į juos, turėdami tam tikrą išsilavinimo lygį ir politinius polinkius, - jie papiktina arba įtikina todėl, kad tuose pasakojimuose kas nors įteigia mums, jog aprašytas įvykis pažeidžia tam tikras elementaraus padorumo normas arba jog jis gali būti suprantamas kokia nors mums artima prasme.

Taip pat reikia daugiau dėmesio skirti diskursui kaip praktikai. Mano pateikti pavyzdžiai turėtų pabrėžti ir šį aspektą. Teologija ilgą laiką tradiciškai orientuodavosi į religinio diskurso turinį - šventraščių, išpažinimų, pamokslų ir teologinių teiginių. Daugeliu atvejų studijuojamas tik tam tikras tekstas. O sociologiniu požiūriu, suprantama, svarbesnis teksto santykis su socialiniu pasauliu. Šis santykis neturėtų būti aiškinamas pirmenybę teikiant socialiniam pasauliui, ar net per

griežtai atskiriant tekstą ir kontekstą, - jis turėtų pabrėžti aktyvią kalbėjimo elgsenos ir veiklos elgsenos sąveiką. Pats kalbėjimas, kaip parodė J. L. Austinas, yra tam tikra veikla[11]. Tačiau ir tada, kai kas nors padaroma pačiu kalbėjimo veiksmu, ir tada, kai tik pasakoma, kas turi būti daroma atskirai, kalbama laike, naudojant išteklius ir ribojant kalbėjimo plėtotės seką.

Pamokslas rutuliojamas laike, jį galima nagrinėti pagal jį sudarančius išteklius (biblines nuorodas, pasitelktus Biblijos komentarus, homiletikos kursą, kalbėtojo išklausytą studijuojant, pastoriui suteiktą įgaliojimą kalbėti), galima tirti ir pagal poveikį klausytojams (ar jie sugeba įsiminti svarbiausius argumentus, sutinka ar nesutinka su šiais argumentais, ar pamokslo frazės įtraukiamos į jų pačių diskursą). Be to, pamokslas tekstualizuoja kai kurias savo paties konteksto ypatybes (pvz., aptariami orai, probėgšmais paminimas vakarykštis metinių minėjimas, apmąstomi savaitės politiniai įvykiai). Šios pastabos įtraukiamos į tekstą ne kaip normalios temos, kurias galima suprasti naudojant įprastinę turinio analizę. Jos kontekstualizuojamos pačiame pamoksle, kur pakeičiama jų prasmė, polemiškai susiejant jas su kitais argumentais, atrenkant vienus aspektus ir nutylint kitus, įtraukiant jas į pasakojimus ir pateikiant taip, kad klausytojas tam tikru būdu reaguotų ar atpažintų. Žodžiu, pamokslas turi savo ritmiką, perteklius, laiko bei erdvės vaizdinį ir piešia savo socialinį paveikslą, kuriame numatytos vietos kalbėtojui, diferencijuotai klausytojų auditorijai ir įvairiems papildomiems veikėjams, kurie pasitelkiami kaip mokiniai, auklėtojai, herojai ir priešininkai. Šitaip rutuliojamas pamokslas darosi nukreiptas į save, jam reikia vidinės darnos, jis įtraukia tam tikrą perteklių ir galų gale prieina tas, o ne kitas išvadas būtent dėl to, kas ir kaip buvo pasakyta. Kai kuriuos iš šių apribojimų lemia sakomo pamokslo socialinis kontekstas, kiti priklauso nuo to, kaip šie elementai pamoksle tekstualizuojami,

o dar kiti atsiranda kaip paties pamokslo vidinės struktūros bruožai. Paprastai visi šie apribojimai klostosi pagal daugiau ar mažiau pažįstamas ar įsigalėjusias visuomenės normas.

Tai reiškia, kad mums gali tekti iš naujo apmąstyti, kas pasakoma teigiant, jog religija yra institucionalizuota. Ją institucionalizuoja ne tik mūsų nurodomos organizacinės realijos - bažnyčios, sektos, kultai ar denominacijos; ir ne tik subjektyvus individų nusiteikimas: kokiais dalykais tikėti, kaip tvirtai jais tikėti ir kaip elgtis turint šiuos įsitikinimus. Ją taip pat institucionalizuoja įprastiniai kalbėjimo būdai. Religija yra tam tikras kodas - jis matomas ne tik dogmose bei šventraščiuose, bet ir neformalaus diskurso, kuriamo atsižvelgiant į šias dogmas bei šventraščius, būduose.

Vienoje aplinkoje diskursui gali reikėti naudotis vieningumo ar konsenso ženklais - tokiais pritarimo gestais kaip šypsenos ir galvos linktelėjimai, - formalesniais pareiškimais, pvz., choriniu bendrų išpažinimų rečitavimu, ar net neformaliais pritarimo reiškimo būdais, pvz., skaitymu iš visų turimo vertimo arba naudojant sutartinius žodžius: *amen, laiminu* ir pan. Kitoje aplinkoje diskursui gali būti būtina įtraukti įvairovės ir eksperimentavimo ženklus - sakinius, prasidedančius žodžiais "aš manau" arba "mano patirtis sako", įvairių denominacijų ypatybių ar skirtingų teorinių tradicijų aptarimus, žmones pritraukiančias apeigas, simboliškai atspindinčias rasinę, amžiaus, lyčių arba tautinę įvairovę, ir tokius pasakojimus, kuriuose atskiriems personažams priskiriamos konkrečios savybės ir poreikiai. Visa tai - religinės kultūros ypatybės, kurios tampa institucionalizuotos kaip religinių bendruomenių praktikuojamo diskurso dalis.

O jeigu institucionalizacija suprobleminama, tai problemiški darosi ir būdai, kuriais socialinės jėgos formuoja individualų religinį angažuotumą. Tos formuojančios jėgos dar gali taikyti į išsilavinimo, amžiaus arba denominacinių ypa-

tybių skirtumus, bet kalbiniai žaidimai padeda jungti šiuos bendriausius asmens bruožus su religingumo lygiu. Tam tikro išsilavinimo sluoksnyje arba denominacinėje tradicijoje išmoktas kalbėjimo apie religiją būdas gali pasidaryti neatskiriamas nuo pačios religinio angažuotumo prasmės. Vienoje aplinkoje būdingas angažuotumo bruožas gali būti nusakomas žodžiais "po ilgo ieškojimų kelio", kitoje normalu būtų "perimti tikėjimą iš savo tėvų". Iš to gali kilti elgsenos skirtumai, bet kalba, kuria kalbama apie elgseną, konkrečioje religinėje bendruomenėje gali teikti pritraukiančias arba atstumiančias nuorodas.

Kai kas iš viso to jums tikriausiai atrodo girdėta, nes atitinka argumentus, išsakytus Cliffordo Geertzo 1966 m. straipsnyje arba išryškėjusius jo vėlesniuose darbuose, taip pat reikštus Peterio Bergerio, Roberto Bellah ir kitų. Ne taip jau svarbu, kur čia yra "nauja kryptis" ir kur ne. Kaip buvo parodyta aptariant Geertzo straipsnį, teorinė tradicija yra turtinga, tačiau įvairios iš jos parinktos temos įgyja rezonansą kartu su vyraujančiais konkretaus laikotarpio interesais. Prieš ketvirtį šimtmečio buvo pabrėžiami religijos subjektyvaus pobūdžio ir funkcionavimo klausimai, o dabar vis labiau domimasi diskurso ir praktikos klausimais.

RELIGINĖ KULTŪRA IR NAUJOJI KULTŪROS SOCIOLOGIJA

Toje srityje, kurią kai kas vadina "naująja kultūros sociologija", diskurso ir praktikos klausimai išryškėjo labiausiai[12]. Šios srities darbuose kultūrologiją bandoma padaryti labiau empiriškai grindžiama disciplina. Atsiribojama nuo makroteorinių formuluočių, gvildenančių vertybines orientacijas, lyginančių ištisas civilizacijas arba teikiančių vyraujančių modernybės temų - universalizmo, pragmatizmo ir pan., globalinius

apibendrinimus. Užuot mąsčiusi apie kultūrą kaip apie implicitinį arba savaime aiškų dalyką, susijusį su latentiniais norminiais modeliais, kuriuos galima numanyti tik stebint visuomenės elgsenos dėsningumus, naujoji kultūros sociologija kultūrą laiko apčiuopiama, atvirai išreikšta ir atvirai produkuojama. Ją sudaro tekstai, diskursas, kalba, muzika ir simbolinės ekspresinės tarpasmeninės elgsenos formos - organizacijos, ekonominiai sandėriai ir t.t. Šio požiūrio šalininkai mano, kad kiekvieną konkretų kultūros produktą reikia tirti keliant klausimus apie jo produkavimą, jo santykius su kitais kultūros elementais, jo vidinę struktūrą ir išteklius, kurie lemia, kiek jis institucionalizuojamas.

Kokias problemas, metodus ir hipotezes iš naujosios kultūros sociologijos pravartu pasitelkti religijotyrai?

Vienas svarbus klausimų kompleksas sutelktas į pačios kultūros vidinę struktūrą. Užuot klausę, kaip simbolika veikia individą arba kokią vietą ji turi individo sąmonėje, mes klausime, kaip patys simboliai išsidėstę vienas kito atžvilgiu. Galėtume pasakyti, kad religinės kultūros studijos krypsta nuo simbolikos prasmės tyrimų į prasmės simbolikos tyrimus. Kitaip sakant, Bellah raginimą religijos sociologijai orientuotis į "simbolinį realizmą" mes vertiname rimčiau nei pats Bellah. Simboliką laikome tikrove, kuri svarbi savaime, verta sistemingų tyrinėjimų. Todėl simboliką (religijoje - reikšmių simboliką) bandome gvildenti tiesiogiai, o ne per tai, kaip ji funkcionuoja individo atžvilgiu, ir net nesiekiame interpretuoti jos perteikiamų reikšmių. Tiesa, bandydami taip analizuoti dar užsiimame hermeneutika: galų gale pateikiame savo simbolių jungimo interpretaciją ir taip pasakome, kodėl jie perteikia reikšmes ir gal net atskleidžiame, ką jie mums reiškia. Kitaip tariant, mums nepavyksta paversti simbolių objektais, kuriuos galima analizuoti grynai pozityvistiškai. Bet mes pripažįstame, kad tikrasis analizės objektas yra pati

simbolika, o ne tariamos reikšmės, kurias jai priskiria subjektai.

Matyt, būtų aiškiau, jeigu pateiktume pavyzdį, rodantį, kaip tokie struktūriniai tyrimai skiriasi nuo labiau įprastų tyrimų. Čia tiktų fundamentalizmas, nes jam šiuolaikinės religijos kritinės studijos skiria ypač daug dėmesio. Tradiciškesnėje schemoje fundamentalizmas apibūdinamas kaip "pasaulėžiūra", gana griežtas (arba siauras, arba tiesmukiškas) požiūris į pasaulį - orientacija, regis, hierarchiškai sutelkta apie galutinę anapusinio išganymo vertybę, teikianti visa apimančius norminius žmonių elgesio reikalavimus, įsitikinimus ir teiginius, giliai prasmingus jų besilaikantiems žmonėms ir įprasminančius tų žmonių gyvenimą. Kartais fundamentalizmas priskiriamas vadinamajai autoritarinei arba paranoidinei kultūrai ir teigiama, kad jis reikalauja didelio angažuotumo kokiam nors grupės ar charizmatiniam lyderiui. Tai esąs įmantrus dogmatizmas, kuriam būdinga nekvestionuojamai pritarti gausiam šventraščiu įteisintų draudimų ir teologinių principų rinkiniui. Jis esąs retrogradinis - tartum nostalgiškas siekis atgauti tradiciją, supaprastinti gyvenimą - ir (dėl šios priežasties) turįs "ypatingą panašumą" į dogmatizmą, fanatizmą bei kitokį politinį konservatizmą.

Jeigu tai skamba kaip akivaizdi fundamentalizmo karikatūra, ji bent jau akivaizdi - neabejoju, kad daugelis fundamentalistų ir nefundamentalistų tai apibūdintų būtent šitaip. Žinoma, toks aprašymas atitinka dualistines teorijas, kultūrą griežtai atskiriančias nuo socialinės struktūros. Atkreipkite dėmesį, kiek čia daug subjektyvių ir intersubjektyvių žodžių: *pasaulėžiūra, orientacija, vertybė, norminis, reikalavimai, įsitikinimai, prasmingas, angažuotumas, nostalgiškas*. Tiesa ir tai, kad tokie fundamentalizmo apibūdinimai yra ne mažiau kaip per žingsnį atsitraukę nuo empirinio stebėjimo. Tai yra abstrakcijos: fundamentalistinės kultūros tematizavimas, stebėjimų ekstraktas, vienas iš būdų apibendrinti fundamentalizmo

visumą. Tai yra išvados - daugiausia apie tai, ko negalima labai gerai tiesiogiai stebėti. O jei pabandytume taikyti struktūrinį principą? Jei atidžiai panagrinėtume fundamentalistų traktatus ir išpažinimus, fundamentalistų pamokslų ir jų praktikuojamo diskurso tekstus? Tai darant - o tai buvo daroma - gaunamas kitoks fundamentalizmo vaizdas. Pavyzdžiui, jo diskurso struktūra anaiptol nėra griežtai sujungta dogminė sistema - iš tiesų tai gana menkai susietų arba net paskirų teiginių ar principų mišrainė. Dažnai pagrindiniai principai tiesiog išvardijami, o paskui susiejami veikiau eilės tvarka nei logine priklausomybe. Todėl juos galima gan lanksčiai derinti su kitais principais (pvz., kai kurie fundamentalistai pabrėžia vadinamąsias dvasios dovanas, o kiti ne, kai kurie laukia greitos pasaulio pabaigos, kiti ne ir t.t.). Maža to, šie principai jokiu būdu neaprėpia viso gyvenimo kokia nors normomis sąlygota pasaulėžiūra. Jie gali perspėti dėl lošimų ir alkoholio, bet nieko nesakyti apie dietos laikymąsi, branduolinius ginklus ar automobilių markes. Tokią analizę būtų galima pratęsti, parodant, kad fundamentalistai turi nesunkiai nuspėjamą (ir gan įprastinę) savo moralinio diskurso struktūrą, kad jų diskurse esama tam tikrų nuostatų apie savastį, pažinimą, veiksnumą, autoritetą, bendruomenę ir pan.

Įdomi tokios analizės ypatybė - jos orientavimas į galimą stebėti kultūrinę medžiagą: tekstus, pamokslus, diskursą. Ji retai nuklysta į subjektyvią paskiro fundamentalisto sąmonę arba į fundamentalistų kaip grupės kolektyvinę pasąmonę. Fundamentalistinė kultūra čia yra ne kokia nors implicitinė *Zeitgeist*, o aiškių, atvirų, galimų stebėti produktų rinkinys. Negana to, šių produktų analizė nėra procesas, kuriuo tiesiog ištraukiamas jų turinys. Svarbiausia yra ne tematizuoti esminius fundamentalistų įsitikinimus nustatant bendras prielaidas jų raštuose, o telkti dėmesį į diskurso elementų modelius, struktūrinius šių elementų santykius - jų sanklodą,

juos skiriančias ribas, esamas sąsajas, įvairovę, matomų pasikartojimų gausumą, formalias savybes, struktūrą, teikiančią jiems vidinę darną. Žodžiu, metodologinės nuorodos imamos iš tokių autorių kaip Mary Douglas, Lévi-Straussas, Foucault, Bachtinas, Todorovas, Bourdieu ir Derrida. Iš tokios analizės galime daug sužinoti apie tai, kaip komponuojamas religinis diskursas.

Antra bendra klausimų grupė siejasi su visuomeninių santykių simboliniu ir ritualiniu dramatizavimu. Kaip sociologus, mus, matyt, taip pat domina dalykai, artimesni šio diskurso *socialiniam matmeniui*. Iki šiol jį lyg ir buvome išėmę iš konteksto, sustingdę į statišką vaizdinį, o dabar norime vėl leisti projektoriui suktis, norime tirti, anot Ann Swidler, "veikiančią" kultūrą[13]. Norime atsižvelgti į tai, kad kultūra, tai ne tik tekstas, produktas ir objektas, bet ir veiksmas, ji yra "įveiksminama" [*enacted*]. Pabrėžtina, kad mums tebėra svarbu turėti ištirtą diskurso vidinę struktūrą, - reikia žinoti, kaip diskursas sudėstytas. Tačiau dabar mes teiraujamės ne tik apie jo struktūrą, bet ir apie jo *funkciją*. Suvokiame jį kaip tai, kas jis iš esmės ir turi būti, - kaip bendravimą. Matome jį kaip "ekspresinę elgseną" ir ypač (kadangi domimės visuomenės sritimi) kaip ekspresinę elgseną, kuri kai ką praneša apie visuomeninius santykius.

Štai, pavyzdžiui, du fundamentalistiniai pamokslai. Abu didaktinę kulminaciją pasiekia žodžiais "Jėzus yra atsakymas". Struktūrinė analizė mums parodo, kad šis teiginys labai glaustas, kad pamokslininkai neįvardija, "kaip" Jėzus yra atsakymas arba koks tai konkretus atsakymas. Pastebime ir tai, kad, prieš padarant šią išvadą, abiem atvejais atmesta keletas alternatyvų - sėkmė, pinigai, šlovė, meilė, išsilavinimas ir daugybė kitų įvairių dalykų, kuriuos galima būtų buvę laikyti atsakymu. Bet dabar abu pamokslus susiejame su realaus pasaulio kontekstu. Taigi vienas iš jų pasakytas

vietos parapijoje šimto žmonių auditorijai, o kitas - per visos šalies televizijos programą. Atkreipiame dėmesį ir į tai, kad pirmasis pamokslininkas toliau sako: "Jeigu nepažįstate Jėzaus, jei neradote to atsakymo, prieš išeidami kreipkitės į šalia sėdintį žmogų ir teiraukitės. Mes norime padėti jums. Eikite pas mus ir pamatysite, ką reiškia pažinti Jėzų." Tuo pat metu kitas pamokslininkas sako: "Kvieskite Jėzų į savo širdį - dabar pat, savo svetainėje - ir galėsite atrasti pilnatvę, įveikti savo bėdas, būti laimingi ir pažinti tikrą ramybę savo gyvenime."

Aišku, kad sužinojome kai ką labai svarbaus apie *visuomeninius santykius*, kurie dramatizuojami arba išreiškiami šiuose dviejuose pamoksluose. Viename iš jų frazė "Jėzus yra atsakymas" - tai tam tikras "ribotas kodas" (Bernsteino frazė), - ji apibrėžiama sąveikoje su bendruomene, ja norima į bendruomenę pritraukti žmones[14]. Kitame ta pati frazė siejama su individualizuojančiais žodžiais: "savo svetainėje", "savo gyvenime". Kitaip sakant, matome, kad fundamentalistinis diskursas funkcionuoja kaip tam tikras ritualas - kaip ritualo dalis - ir kad jis dramatizuoja tam tikrą visuomeninių santykių aspektą. Taigi šio diskurso gvildenimas padeda mums suprasti tuos visuomeninius santykius, taip pat - kokio pobūdžio visuomeniniuose santykiuose šis diskursas gali būti ypač prasmingas. Kitaip sakant, tam tikrų diskurso rūšių vienose socialinėse situacijose galime tikėtis, o kitose ne. Visa tai rodo, kaip svarbu susieti kultūrą su praktika arba, tiksliau tariant, traktuoti kultūrą kaip praktiką, o ne kaip statišką arba vien tekstuose glūdintį objektą.

Galų gale adekvačiai religijos kultūros sociologijai turi rūpėti ir institutų bei institucionalizacijos klausimai. Mes susitelkėme į dramaturgines ir komunikacines kultūros kaip veiklos funkcijas, ir šis akcentas gali šį tą pasakyti apie kultūros ir jos socialinio konteksto sąsajas. Bet šią sąsajų paiešką

galime kilstelėti į šiek tiek sudėtingesnį lygį. Galime priminti akivaizdžią, bet svarbią tiesą, kad kultūros veiksmai ne šiaip atsitinka. Jie padaromi, ir, kaip ir visiems dariniams, jų darymui reikia išteklių. Mes nesiliaujame domėjęsi jų vidine struktūra ar dramaturginėmis funkcijomis, bet dabar klausiame apie jų padarymo išteklius. Eksplikuojame tai, kas iki šiol buvo tik implikuojama.

Mūsų fundamentalistiniame pavyzdyje eksplikuojame štai ką: diskursą kuria realus kalbėtojas, pamokslininkas; reikia išteklių jį išlavinti, apgyvendinti, rengti ir maitinti; šiuos išteklius reikia išgauti iš socialinės aplinkos (reikia, kad žmonės dėtų pinigų į aukų lėkštę ir aukotų dalį savo laiko); visa tai vyksta ne šiaip *ad hoc*, o labai institucionalizuotoje terpėje. Yra fundamentalistinių denominacijų, fundamentalistinių seminarijų, autorių, transliavimo organizacijų, yra apskritai gerai institucionalizuoti bažnyčių ir valstybės bei pačių bažnyčių santykiai - visa tai labai reikšminga fundamentalistinio diskurso kūrimui.

Tirdami šiuos institucinius kontekstus, kuriuose vyksta kultūrinis produkavimas, turbūt susidomėsime šių kontekstų santykiais ir to, kas produkuojama, turiniu. Kitaip sakant, tikriausiai nepasitenkinsime analizuodami vien organizacinius produkuojamų knygų, pamokslų ar teatro spektaklių aspektus. Šiame procese aktyvesnį sąveikos vaidmenį norėsime suteikti pačiai kultūrai. Tam tikros diskurso rūšys gali organizacijai surinkti išteklių; kita vertus, diskursas gali įpareigoti organizaciją tam tikriems veiklos būdams, kurie nustato ribas jos būsimiems veiksmams. Taigi nėra taip, kad mes, nagrinėdami kultūrines organizacijas, ignoruojame kultūrą, kaip kai kas priekaištavo, - tenka skirti dėmesį sudėtingiems produkuotojų ir vartotojų, diskurso ir kitų rūšių kultūrinių darinių santykiams, taip pat bendresniems institucinės terpės, kurioje vyksta ši sąveika, aspektams.

RELIGINIO DISKURSO UNIKALUMAS

Ar iš viso to kas nors leidžia spręsti apie pačios religijos unikalumą? O gal tai rodo, kad religija yra tik vienas bendresnio diskurso atvejis? Man regis, kad tai turėtų likti atviras empirinis klausimas. Šiuolaikinė religija daugeliu aspektų yra diskursyvi praktika. Ji apima apeigas, tvarko elgseną ir jausmus, ypatingą vietą teikia diskursui: ji grindžiama Žodžiu - tai ir formaliai kodifikuotas tekstas, ir platesnė dieviškos dvasios samprata; ji tarpsta profesionaliai ir populiariai aiškindama Žodį; jai reikia konstruoti ir palaikyti bendruomenę perduodant bendrus įsitikinimus bei patirtį; ji tvarko žodinę nuoširdumo, emocijų ir angažuotumo raišką. Bet, kartu su teise, mokslu, švietimu, filosofija ir paprastu pokalbiu, ji tėra tik viena iš šiuolaikinės visuomenės sferų, kurioje diskursas ypač reikšmingas.

Vis dėlto religinis diskursas kalba ypatingai būties sričiai - paieškokime, kaip būtent religinės kultūros sklaida gali padėti suvokti religinį siekį. Manau, Geertzas teisus teigdamas, kad religija apeliuoja į asmeninės prasmės troškimą mumyse, bendros būties sanklodos sampratas apvilkdama galingo ir tvaraus faktiškumo pojūčiu. Tai diskurso forma, reikšmingai besiskirianti nuo mūsų šnekėjimo apie vakarykštes rungtynes ar rytojaus iškylą į paplūdimį. Jai reikia rimtumo ir nuoširdumo, bet taip pat solidaus masto, pranokstančio daugelį kitų diskurso formų. Kaip pripažino Durkheimas, mes turime gebėti atriboti ją nuo kasdienos pasaulietinės kalbos (ir praktikos). Ir tai turime sugebėti daryti taip, kad ne tik *kalbėtume apie*, bet taip pat *kalbėtume* (įveiksmintume) paradoksalią paties gyvenimo prigimtį. Religinis diskursas apima savo turinio visumą ir vis dėlto palieka vietos individualiai tikėjimo raiškai. Tai pagrindinė šio diskurso dilema, kurią galbūt geriau suprasime atidžiau pasidomėję religinės kultūros praktika.

RELIGINIS DISKURSAS KAIP VIEŠOJI RETORIKA

KIEKVIENA bendruomenė skendi žodžiuose. Religinės bendruomenės - ne išimtis. Be pamokslų, maldų, giesmių, išpažinimų rečitavimų ir diskusijų grupių tokios bendruomenės neįsivaizduojamos.

Pastaraisiais metais religinio diskurso srautas vis smarkiau liejosi į viešumą. Religinės programos užtvindė eterį, o paštu siunčiama agitacija - mūsų pašto dėžutes. Vyskupai skelbia pareiškimus tokiais visuomenei rūpimais klausimais kaip branduolinis nusiginklavimas ir ekonominis teisingumas. Popiežius keliauja po šalį sakydamas pamokslus. Dvasininkai balotiruojasi į prezidento postą. O žurnalistai ir apžvalgininkai bando visa tai perprasti.

Visuomenės mokslininkai pastaraisiais dešimtmečiais išplėtojo gan tipišką religijos ir viešumos santykių tyrimo metodiką. Pagrindinė priemonė - viešosios nuomonės apklausos, retkarčiais papildomos panaudojant turinio analizę, pagilintus interviu ir bendresnių socialinių poslinkių aptarimą. Šie daugeliu atvejų vertingi tyrimai įgalina mus gerai suvokti, kaip visuomenė toleruoja religinių lyderių pasisakymus įvairiais socialiniais klausimais. Taip pat turime duomenų apie tai, kokiais klausimais daugiausia kalba dvasininkai. Ir turime daug tyrimų, gvildenančių, kaip religiniai įsitikinimai siejasi su socialinėmis pažiūromis - fundamentalizmas su fanatiškumu, parapijinis provincializmas su konservatizmu, konservatizmas

su dvasininkijos pažiūromis, moralizmas su požiūriu į abortus, religinė orientacija su balsavimo rinkimuose nuostatomis ir t.t. Turime apskaičiavimų, kaip dažnai tam tikros temos reiškiamos religinės televizijos programose ir religinėse knygose.

Tačiau apie religinį diskursą *kaip diskursą* praktiškai neturime nieko. Tarsi mūsų įprastiniai metodai būtų išlavinę mus galvoti apie religines bendruomenes (ir ne tik jas) kaip apie tylinčius pasaulius. Žmonės turi religinius įsitikinimus, pažiūras, jausmus. Jie puoselėja nuostatas, orientacijas, įsipareigojimus. Jie regi religinius simbolius, ir šie simboliai įprasmina jų gyvenimą, padeda konstruoti tikrovę ir teikia saugumo bei prieraišumo jausmą. Bet jie nekalba[1].

O jei kalba, tai mūsų įprastiniai metodai registruoja tik diskurso paviršiaus bruožus. Pavyzdžiui, galime pasirausti po religinių transliacijų nuorašus ir pasižiūrėti, kiek iš jų minėjo abortus, maldas mokyklose, Aukščiausiąjį teismą ar politiką apskritai. Galime peržvelgti religinių knygų pavadinimus ir surūšiuoti juos pagal išankstines kategorijas: teologija, šeima, savęs tobulinimas, lytiniai santykiai ir pan. Arba galime paklausti bažnyčios ir sinagogos narių arba dvasininkų, ar jie su savo parapijiečiais aptarinėja tokias temas kaip asmeninė krizė, dorovės klausimai, politika arba federacinis biudžetas. Bet visa tai nė kiek neparodo, kokiais būdais religinis diskursas komponuojamas. Žinoma, gali prireikti nemenko religinio tikėjimo šuolio, kad imtum aiškinti, jog konkreti religinio diskurso kompozicija yra svarbi savaime. Tam, kas turi socialinės psichologijos nuomonių tyrimo srities išsilavinimą, diskursas veikiausiai bus svarbus tik kaip priemonė prasiskverbti iki gilesnių laikysenos polinkių, kurie, kaip manoma, valdo elgseną. Šiuo požiūriu diskursas yra efemeriškas, nenumatomas, paviršutiniškas dalykas - prasmingas tik gilumines nuostatos. Norime atskleisti kaip sukomponuotos asmenybės, o ne gaišti laiką tirdami beprasmius tauškalus.

ATGAUTAS DISKURSAS

VISUOMENĖS moksluose jau kurį laiką siekiama į areną sugrąžinti diskursą. Dabar turime ne tik savo siaurame sluoksnyje visada tyrusių diskursą etnometodologų ir pokalbio analitikų darbų, bet ir įspūdingą (neretai ir grėsmingą) paveldą: išcentruotą Foucault poststruktūralizmą, Habermaso skolinius iš kalbos-veiksmo teorijos, Derrida į kalbą orientuotą dekonstruktyvizmą ir padrikesnį empirinių viešojo diskurso tyrinėjimų pluoštą.

Tačiau, kad įvertintume kaip svarbu suprasti religinį diskursą, neprivalome tapti ezoterinių teoretikų prisiplakėliais. Didelė šio diskurso dalis yra kruopščiai kodifikuota šventosiose tradicijose. Praktikuotojai įgunda jį kompetentingai vartoti per daugelį lavinimosi ir patirties metų. Homiletika ir hermeneutika privalomos daugelyje ganytojų lavinimo programų. Gausu patarimų knygų - kaip sakyti pamokslus, vadovauti religinių tekstų aptarimams, atversti kitus į savo tikėjimą. Net pačios sakralinės tradicijos pripažįsta, koks svarbus yra žodis, *kerygma*, kaip kūrimo, susitaikymo ir bendruomenės perteikėjas.

Tai galime įžvelgti patys bent trumpam pasinėrę į kokią nors religinę tradiciją. Kiekvienas išmanantis praktikuojantis tikintysis paliudys diskurso svarbą. Bet kai religinis diskursas įžengia į viešumos sritį - kai jis tampa viešuoju diskursu - randasi dar vienas, turbūt tiek pat reikšmingas akstinas pabandyti jį suprasti. Kartais šis diskursas taip smarkiai prieštarauja mūsų sveikam protui, kad net sunku įsiklausyti į tai, kas sakoma; kitais atvejais tai nedidelė problema. Pavyzdžiui, dėstydamas religijos sociologijos kursą, aš paprastai skiriu laiko religinių-politinių organizacijų siunčiamai agitacijai. Kartais prašau studentų patyrinėti keletą religinių televizijos laidų arba auditorijoje pasižiūrėti trumpą fundamentalis-

tinio dialogo video įrašą. Mano privilegijuotų, subtilių, tolerantiškų, pasiturinčių baltaodžių priešpaskutinio ir paskutinio kurso studentų dažniausia reakcija - pasidygėjimas. Fundamentalistinis diskursas jiems atrodo toks svetimas jų įprastai mąstysenai, kad jų gebėjimas analizuoti sutrinka. Kodėl? Nuvedus tuos pačius studentus į pasiturinčių baltųjų episkopalinę bažnyčią arba žydų sinagogą, reaguojama, žinoma, kitaip. Bet kodėl "žinoma"? Atidžiai panagrinėję diskurso turinį abiejose šiose terpėse, galime rasti daug panašumų: kalbama apie Dievą, meilę, atleidimą, ištikimybę ir t.t. Matyt, viename kontekste diskursas aptaisomas - įrėminamas, struktūruojamas - prasmingiau negu kitame.

Man atrodo, kad tai ir yra dalyko esmė kai svarstome religinį diskursą kaip viešąją retoriką. Ar Jerry Falwello idėjos yra tokios svetimos Amerikos demokratinei tradicijai, kad mąstantys intelektualai, įdėmiai jas apsvarstę, racionaliai atmeta? O gal pati Falwello diskurso struktūra skatina atmesti jo idėjas neįsigilinus? Ko gero, būtume teisūs sakydami, kad Falwello idėjos iš tiesų svetimos daugelio mokslininkų mąstymo būdui. Bet man atrodo, kad čia slypi dar kai kas. Mes žinome, kad jos svetimos, turbūt iš dalies dėl diskurso komponavimo būdo. Savo ruožtu JAV katalikų vyskupų pareiškimas dėl branduolinio nusiginklavimo mums gali atrodyti (mano studentams atrodo) daug įtaigesnis - matyt, iš dalies todėl, kad jo diskurso struktūra mums jaukesnė.

KOMUNIKACIJA APIE VISUOMENĖS TIKSLUS

PABANDYSIU išplėsti temą. Iš esmės kalbame ne apie tai, ar mokslininkams labiau priimtinas Falwello ar vyskupų diskursas, nors tai irgi gali būti svarbu. Klausiame, ar skirtingi visuomenės segmentai gali veiksmingai kalbėti vieni kitiems apie

plačius visuomeninės reikšmės klausimus. Šiuo metu dauguma duomenų (taip pat ir kai kurios viešosios nuomonės apklausos, kurias aš ką tik apjuodinau) rodo, kad Jungtinėse Valstijose religiniai konservatoriai ir religiniai liberalai smarkiai nesutaria beveik visais klausimais. Šios abi grupuotės beveik vienodo dydžio - maždaug po 40 % suaugusiųjų gyventojų (sprendžiant pagal tai, kaip patys žmonės save apibūdina). Ir abi pusės žvelgia viena į kitą itin priešiškai ir nuogąstaudamos[2].

Šio priešiškumo ir nesupratimo priežastys nepaprastai sudėtingos. Tai ir istoriniai precedentai, ir skirtingos organizacinės trajektorijos, ir net klasiniai skirtumai. Bet lemia ir skirtingi viešojo diskurso naudojimo būdai. Kaip ir mano studentai, religiniai konservatoriai, įėję į bažnyčią, gali beveik iš karto pajusti, kad ji jiems "per daug liberali". Kaip?

Šią problemą galima dar labiau išplėsti. Juk aišku, kad tai yra atvejis, Habermaso pavadintas komunikacine veikla[3]. Tai vienas pavyzdžių, rodančių, kaip sunku įvairioms visuomenės dalims kompetentingai komunikuoti apie pagrindinius visuomenės tikslus. Viena pusė nori uždrausti abortus, kita pusė nori riboti abortų apribojimus. Abi pusės nori sumažinti branduolinio karo riziką. Ir abiems pusėms būtų naudinga įgyvendinti religinius susitaikymo bei pakantumo siekius. Tačiau jeigu Habermasas teisus, komunikacinė veikla dažnai sužlunga dėl neatpažintų barjerų, glūdinčių pačiuose ją sudarančios kalbos veiksmuose. Jis aiškina, kad, norėdami veiksmingai dalyvauti viešumoje, turime suprasti patį diskursą.

Kur pradėti? Šio skyriaus pavadinime pavartojau frazę "viešoji retorika", ir iš tiesų, apie viešąją retoriką pasirodo vis daugiau publikacijų, kuriomis galėtume pasiremti. Mėginta apibrėžti, kuo skiriasi viešoji retorika stabilioje ir nestabilioje terpėje. Be kita ko, tikrinant šias idėjas empiriškai, buvo daroma Prezidento kalbų turinio analizė. Buvo mėginama nustatyti,

ar populiarūs televizijos pamokslininkai nuosekliai reiškia temas, laikomas suderinamomis su plačiosios visuomenės vertybėmis. Kiti tyrimai nagrinėjo moralistines temas, sėkmės motyvus ir kolektyviškumo vaizdinius viešose kalbose.

Nors publikacijos apie viešąją retoriką gali praversti, jų čia nesvarstysiu[4]. Vietoj to, pabandysiu pakasinėti naujausius literatūros kritikos darbus, ieškodamas religinio diskurso struktūros įžvalgų. Čia egzistuoja turtinga tradicija, ypač todėl, kad religiniai tekstai jau seniai yra gera dirva literatūrinei analizei. Tačiau ypač vertingi atrodo du neseni veikalai.

LITERATŪRINIAI MODELIAI

RYŠKIAUSIAS mūsų laikų literatūros analitikas Northropas Frye, knygoje *Didysis kodas: Biblija ir literatūra* meistriškai nagrinėja biblinį kanoną[5]. Jis bando pasakyti, kuo pasižymi Biblijos tekstai literatūriniu požiūriu. Frye nagrinėja kalbą, mitą, metaforas, tipologiją, įvaizdžius, pasakojimą ir retoriką. Tai darydamas, jis parodo diskurso svarbą komunikuojant religines reikšmes. Jis taip pat pateikia kai kurias bendras sampratas ir daugybę konkrečių užuominų dėl religinio diskurso analizės. Nors knygoje konkrečiai kalbama apie Bibliją kaip rašytinį tekstą, jos analitinė schema yra pakankamai plati - tinkama ir daugeliui kitų religinio diskurso rūšių.

Susan Rubin Suleiman knyga *Autoritarinės fikcijos: Ideologinis romanas kaip literatūros žanras* visai kitokia[6]. Išskyrus turiningą dvidešimties puslapių skyrių apie "pavyzdinius pasakojimus", kuriame gvildenamos Biblijos parabolės, knygoje visai nekalbama apie religinį diskursą. Pavyzdžiai daugiausia imami iš XIX ir XX a. prancūzų rašytojų romanų (Balzaco, Aragono, Bourget, Nizano ir kitų). Bet autorę domina ypatingi romanai - tokie, kuriais norima įtikinti skaitytojus kokios

nors doktrinos pagrįstumu. Šiuo atžvilgiu ši knyga tiesiogiai sietina su religinio diskurso tyrimais.

Abi knygos papildo viena kitą. Frye sukuria sceną, o Suleiman sustato butaforiją. Iš Frye kai ką sužinome apie tai, kaip žodžių išdėstymas religiniuose tekstuose veikia jų prasmę. Suleiman atskleidžia kai kuriuos konkrečius būdus, kuriuos rašytojai ir kalbėtojai gali naudoti, suteikdami pavidalą tai prasmei. Abu autoriai gvildena prasmės ribojimą - kokiais būdais žodžių santykiai veikia tų žodžių galimų interpretacijų įvairovę. Abu kartu jie teikia nuorodų į tai, kaip viešumoje gali funkcionuoti religinis diskursas.

Prieš imantis konkretesnių argumentų, svarbu suprasti, ką šie autoriai teigia apie religinio diskurso specifiką. Suleiman religinį diskursą įtraukia į platesnį komunikacijos kompleksą, jos vadinamą "ideologiniu" arba "autoritetiniu". Tokia komunikacija skaitytojus arba klausytojus mėginama įtikinti tam tikro pasaulio interpretavimo būdo teisingumu. Paprastai ji būna atvirai susijusi arba tapatinama su pripažinta doktrina ar idėjų sistema. Šitaip apibūdinama labai plati komunikavimo kategorija, į kurią, be kita ko, patenka filosofinis ir religinis diskursas. Tačiau į ją nepatenka daug kitų komunikacijos rūšių, pvz., pokalbis, kuriuo nesiekiama įtikinti ką nors tam tikromis pažiūromis, ir diskursas, orientuotas vien į nupasakojimą ar pramogą (nors tai nereiškia, kad šios kitos diskurso formos negali turėti ideologinių atspalvių).

FRYE PARUOŠIA SCENĄ

FRYE religinį diskursą laiko aiškiai diferencijuotu. Bent jau Biblijos diskurse (jis nemėgina apibendrinti, tarkim, primityvių mitų) naudojami poetiniai ir metaforiniai įvaizdžiai, bet taip pat siekiama pateikti istorinį pasakojimą. Vis dėlto šie pasa-

kojimai - tai ne tik praeities aprašymai. Jais siekiama perteikti ypatingas idėjas apie šventybę ir jo santykius su visuomene. Frye teigia, kad nepaprastai svarbu Biblijos pasakojimus laikyti "istoriškai teisingais", net jeigu patvirtinančių išorinių šaltinių beveik nėra. Skiriamasis religinio diskurso bruožas yra tas, kad jis pateikia save kaip tiesą per savo vidinės sanklodos ypatybes. Tai reiškia, kad biblinis tekstas turi vengti tam tikrų teiginių, kurie padarytų jį išoriškai verifikuojamą, taip pat turi parodyti tam tikrą vidinę darną. Pavyzdžiui, (pasak Frye) Jėzaus gyvenimo liudijimų yra tik Naujajame Testamente, niekur kitur; taigi, idant tai nevirstų problema, raštai apie Jėzų turi atitikti tam tikrus kriterijus: "Vadinamuosius liudijimus abu testamentai svaido vienas kitam kaip teniso kamuoliuką; o jokių kitų liudijimų nepateikiama. Abu testamentai - tai tarsi du veidrodžiai, atspindintys vienas kitą, bet ne išorinį pasaulį" (p. 78). Frye nesiryžta šių kriterijų apibrėžti kokia nors paprasta formuluote. Bet jo požiūris, kad religinį diskursą daug lemia jo vidinė sankloda, yra vienos svarbiausių jo analizės temų pagrindas.

Šią temą jis reiškia metaforiškai. Pasak Frye, religinis diskursas sukasi aplink save, sukurdamas ir įcentrinį ir išcentrinį judesį[7]. Įcentrinis aspektas siejamas su "pirmine" arba "tiesiogine" teksto prasme. Tai reiškia, kad žodžiais neabejojama, neieškoma gilesnių prasmių, pritaikymų ar sąsajų, o tiesiog patikima pasakojimu, pavyzdžiui, Išėjimo knygos pasakojimas skaitomas kaip istorinio epizodo aprašymas. Įcentrinį aspektą taip pat iliustruoja citata apie abu testamentus, sudarančius du veidrodžius. Įcentrinė prasmė kyla iš to, ką kiti Biblijos tyrinėtojai pavadino jos "intertekstine koherencija". Vienas biblinio kanono tekstas nurodo kitą, o tas - dar kitą, ir šitaip susidaro tam tikra uždara sistema, kuri save stiprina. Išcentrinė prasmė, priešingai, siejama su gausesnėmis konotacijomis ir interpretavimo sluoksniais, kurie "iš-

siveja" iš religinio teksto. Išėjimo knygos pasakojimą galima laikyti ne tiesiog istoriniu aprašymu, o vilties žinia, atpirkimo iliustracija, naujo gyvenimo ar net revoliucinių galimybių metafora. Frye kelia mintį, kad religinis diskursas palankus abiems šioms reikšmėms, kad jis skatina skaityti uždarai ir kartu atveria horizontą platesnėms reikšmėms ir kad jis veiksmingai funkcionuoja tik esant šių jėgų įtampai.

Frye pateikia daug pavyzdžių, kaip religinio diskurso konstravimas išjudina šias dvi priešingas tendencijas. Jis, pavyzdžiui, atkreipia dėmesį į tai, kad Biblijos tekstuose gausu metaforų, ypač "antilogiškų" "A yra B" tipo teiginių (pvz., "Juozapas yra vaisinga šaka"). Kiti, ypač Ricoeuras, į tai irgi atkreipė dėmesį ir aiškino, kad metaforos prisideda prie Biblijos prasmių multivalentingumo, taigi ir prie neblėstančio tų tekstų patrauklumo[8]. Tačiau Frye argumentuoja kitaip. Jis sutinka, kad metafora gali atverti daug reikšmės sluoksnių - jo žodžiais tariant, gali sukelti išcentrinę jėgą, atveriančią tekstą platesnėms interpretacijoms. Bet kartu metafora užsklendžia galimas reikšmes. Kai tekste teigiama, kad "Kristus yra Dievas ir žmogus", tai reikia suprasti ir pažodžiui, nepaisant prieštaravimo protui. Šiuo atžvilgiu metafora išjudina įcentrinę jėgą, ribojančią teksto interpretavimo galimybes. Visada galima interpretuoti abiem būdais, tačiau pats metaforos sudarymo būdas nuteikia interpretuoti ją kuriuo nors vienu būdu. Prie šito dar grįšime, o dabar pakanka nustatyti, kad metafora iliustruoja vieną iš būdų, kuriais santykiai tarp žodžių (ir patys žodžiai) yra svarbūs interpretuojant religinį diskursą.

NUORODOS Į SAVE PARADOKSAI

FRYE taip pat tiria dvilypes, prieštaringas tendencijas, matomas bibliniuose laiko, istorijos, gamtos vaizdiniuose ir net pačiame

diskurse. Pastarasis atvejis ypač įdomus. Kaip neseniai pažymėjo Niklasas Luhmannas, religiniame diskurse esama paradoksalumo, atspindinčio gyvenimo paradoksalumą[9]. Frye analizė akcentuoja, kad šį paradoksalumą iš dalies lemia Biblijos nuorodos į save. Tai rašytas tekstas, tad turi pradžią ir pabaigą ir gali būti vertinamas vidinės koherencijos kriterijais - visa tai yra įcentriškumo, galimų reikšmių užsklendimo bruožai. Tačiau Biblija orientuota ir į "istorijoje kalbančią dabartį". Tai tekstas, numatantis ribų nebuvimą, atvirumą naujiems atradimams - ši tendencija iščentrinė. Negana to, religiniame diskurse išlaikomas tyčinis neaiškumas, kuri šių orientacijų aktuali kiekvienu atveju. Pavyzdžiui, frazė "Dievo žodis" nurodo ir į pačią Bibliją ir į "dabartį". Tik ištyrę kontekstą, kuriame tokia frazė pavartota, galime nustatyti, kas turima omenyje. Čia vėl žodžių reikšmę lemia jų tarpusavio santykiai - jų išdėstymas platesnėje atkarpoje.

Dar vienas mums svarbus Frye analizės aspektas pateikiamas jo knygos paskutiniame skyriuje: religinis diskursas skatina įcentrinę arba iščentrinę orientaciją kaip tam tikrą visa apimantį *Gestalt*, iš kurio pozicijos traktuojamas visas vidinis turinys. Religiniam diskursui savybingos abi šios tendencijos, - teigia Frye, - bet jo praktikuotojai paprastai nukrypsta į kurią nors vieną pusę. Kai kuriems artimesnis uždaras Biblijos reikšmių aspektas, o kitiems - jos atviros, ekspansyvios interpretacijos. Pats Frye, atrodo, linkęs pritarti pastarosioms, jeigu reiktų rinktis. Bet priešingų orientacijų tendenciją jis sieja su paties biblinio diskurso dvilypumu. Pasak jo, viena vertus, neracionalus, metaforiškas religinio diskurso konstravimas praktikuotoją nuolat skatina ieškoti papildomų prasminių sluoksnių. Patys tekstai tartum ragina skaitytoją su jais sieti kasdienę patirtį ir šitaip be paliovos smulkiai interpretuoti ir viena, ir kita. Frye rašo, kad "dialektinė ekspansija iš vieno supratimo "lygmens" į kitą glūdi pačioje

Biblijos sandaroje, skatinančioje skaitytoją aiškiai suvokti, - tas suvokimas skaitant išauga taip, kaip, ko gero, niekur kitur" (p. 225). Frye mano, kad būtent todėl religinis tikėjimas negali būti susiaurintas iki paprastų doktrinos teiginių - jam reikia tiek perkuriamosios veiklos ir minties, kad galiausiai jis darosi pernelyg sudėtingas ir nebesuprantamas ir todėl jame neišvengiamai randasi būdingų abejonių. Pasak Frye, šitaip traktuojantys religinį diskursą, akcentuoja jo daugiaprasmiškumą ir išcentriškumą. Jų nuomone, tinkamas požiūris į religinį diskursą teigia: "iš šito galima išpešti daugiau" (p. 220).

Tačiau yra ir priešinga tendencija. Religinis diskursas užsisklendžia savyje. Jis atmeta daugelį interpretacijų, prakeikia ereziją, veidmainystę ir nusižengimą. Jis reikalauja suprasti pažodžiui. O tai, kartu su būdingais išcentrinių interpretacijų netikrumais, kai kuriuos žmones skatina akcentuoti vien įcentrinę orientaciją ir siekti saugumo, apribojant Biblijos interpretacijų mastą. Kaip sako Frye, "savo socialines ir religines institucijas žmogus nuolat apstatinėja baimės struktūromis tarsi geodeziniais kupolais" (p. 232). Ši orientacija nuvertina laisvę, įvairovę, multivalentingumą. Ji griebiasi metaforų, palankiausių tiksliam, tiesioginiam perteikimui. Kai kam atrodo, kad būtent tai yra erezija. Tačiau Frye tai normali reakcija į religinį diskursą. Jis apibendrina vaizdžiu palyginimu: "normali žmonių reakcija į tokį didelį kultūros laimėjimą kaip Biblija yra daryti tai, ką filistinai padarė su Samsonu: atimti jėgas, tada uždaryti į malūną, kad maltų mūsų agresyvumą ir ribotumą" (p. 233).

SULEIMAN SUSTATO BUTAFORIJĄ

ANKSČIAU minėjau, kad mąstymui apie religinį diskursą Frye atlieka bendrąją scenos paruošimo funkciją. Suleiman nuopel-

nas - sustatyti konkrečią butaforiją. Jos knygoje gausu pavyzdžių, iliustruojančių, kaip tekstai riboja galimas interpretacijas, kad įtikintų tam tikros ideologinės pozicijos pagrįstumu. Ji padeda suprasti, kaip veikia, tariant Frye terminu, įcentrinės religinio diskurso jėgos. Ir priešingai - mes taip pat galime įvertinti, kaip kitokios struktūros gali sustiprinti išcentrines tendencijas. Iš tiesų Suleiman ir Frye stebinančiai panašiai traktuoja reikšmes (nors ji cituoja Frye tik vieną kartą ir ne tuo atžvilgiu). Ji priešpriešina dvi romanų rūšis: vienuose reiškiasi išcentrinės tendencijos, kituose vyrauja įcentrinės jėgos. Pasak jos, "modernistiniai" romanai siekia "dauginti reikšmes" (arba net, kaip teigė Barthes'as, jas smulkinti). O *roman a these* "siekia vienintelės reikšmės ir visiško užsklendimo" (p. 22). Ją domina pastarieji[10].

Vienas iš būdų, kuriais tam tikros rūšies tekstai ar diskursai užsklendžia galimų reikšmių spektrą, yra paprastas kartojimas. Nuolat kartodami tam tikrus dalykus, tekstai atskleidžia, kaip mes juos turėtume interpretuoti. Jei, sakant pirmą kartą, gali būti painiavos ir dviprasmybių, tai sakant n-tąjį kartą, mums viskas turėtų būti aišku. Tai atrodo akivaizdu ir paprasta. Tačiau Suleiman įtikina, kad tekstuose tyrimas anaiptol nėra akivaizdus ir paprastas dalykas. Jei skirtingose teksto vietose kas nors kartojama visiškai taip pat, aiškumo tikslas iš esmės nepasiekiamas. Perteklius turi būti, bet idant būtų įtaigus, jį reikia pateikti skirtingose terpėse ir skirtingose teksto plotmėse. Iliustruojant šį teiginį, Suleiman išplėtoja detalią taksonomiją, apibūdinančią pasakojamojo teksto "svarbiausias sudedamąsias dalis". Pasakojamos istorijos lygmenyje ji išskiria personažus, kontekstus ir įvykius, o diskurso (istorijos pasakojimo) lygmenyje - naraciją, fokusavimą ir išdėstymą laike. Ji taip pat teikia smulkesnių padalų, pvz., apibūdinančių įvairias personažo savybes ir jo veiksmais atliekamas pasakojamąsias funkcijas. Toks skirstymas įgalina

ją parodyti visas galimas pertekliaus buvimo kombinacijas. Pavyzdžiui, perteklius gali pasireikšti tuo, kad tas pat nutinka dviems arba daugiau pasakojimo personažų. Arba vienam personažui tas pat nutinka du ar daugiau kartų. Visai kitame lygmenyje perteklius gali pasireikšti tuo, kad pasakotojas tam tikrą personažą kelis kartus apibūdina taip pat arba kelis kartus nurodo, kad jo informacija gauta iš vieno šaltinio. Iš viso Suleiman aptaria dvidešimt tris pertekliaus tipus.

Ar visi šie pertekliai vienodai svarbūs ir ar juos galima tvarkingai išskirstyti į atskiras kategorijas - klausimas tebėra atviras. Tačiau galime pasinaudoti bendra autorės argumentacijos linkme, nebūtinai pritardami visoms detalėms. Ji iškelia du diskurso analizės aspektus, gerokai pranokstančius paprastą žodžių skaičiavimą, naudojamą nustatyti kartojimus ir teminius akcentus turinio analizėje. Pirma, tekstuose gali glūdėti įvairios subtilios pertekliaus rūšys, kurių įprastiniai turinio analizės būdai neatskleis. Pavyzdžiui, gali reikėti atkreipti dėmesį į veiksmažodžių laikus ir asmeninius įvaizdžius, kad įsitikintume, ar personažai apskritai kalba tuo pačiu "balsu", ar ne. Gali prireikti panagrinėti terpes, kuriose vyksta dialogas, kad pamatytume, kiek konkretūs jo pateikimo atvejai skiriasi vienas nuo kito. Gali net tekti pasidomėti, ar naracijų bei jų interpretacijų tvarka maždaug vienoda per visą tekstą, ar ne. Antra, iš Suleiman aptarimo žinome, kad, nagrinėjant kartojimus, viso diskurso negalima traktuoti kaip vieno teksto. Pavyzdžiui, nedaug tesužinosime apie kartojimą suskaičiavę, kiek kartų religinės laidos nuoraše pavartotas žodis *abortas*. Prasmingai analizuojant, diskursą reikia padalyti į keletą analitinių kategorijų - į skirtingas naracijas, personažus, įvykius, epizodus ir pan., - kad būtų galima nustatyti, kiek pertekliaus yra šiose įvairiose kategorijose. Pavyzdžiui, reikėtų išsiaiškinti, ar žodis *abortas* religinėje laidoje vartotas tik naracijose ar ir kitose diskurso

formose, ar jį minėjo daugiau negu vienas "balsas", ar jis nuolat pasitaikydavo tam tikros struktūros sakiniuose ir t.t. Visa tai galėtų arba sustiprinti konkrečią tam žodžiui priskiriamą reikšmę, arba iškelti įvairias interpretacijas.

PAVYZDINIS PASAKOJIMAS IR AUKLĖTINIAI

KITUOSE Suleiman knygos skyriuose ne taip formalistiškai, bet vis dėlto efektyviai gvildenami konkretūs diskurso modeliai, dažnai naudojami ideologiniuose tekstuose. Pavyzdžiui, daugelyje tokių tekstų yra tai, ką ji vadina "pavyzdiniu pasakojimu", - t.y. į didesnį tekstą įterpta istorijėlė, kokiu nors pavyzdžiu atskleidžianti, kaip mes turėtume mąstyti, veikti ar jausti. Kaip vieną iš tokio pasakojimo iliustracijų ji tiria religines paraboles. Ji nesiekia parodyti - kaip darė kiti, - kad paraboles galima įvairiai interpretuoti. Jai svarbiausia parodyti, kad parabolių galią apskritai ką nors įteigti lemia ypatinga jų sandara. Visų pirma mes turime atpažinti parabolę kaip pavyzdinį pasakojimą. Paprastai jas galime atpažinti todėl, kad kalbėtojas staiga pakeičia gramatinį laiką ir nuosaką, šitaip atskirdamas pasakojimą nuo ankstesniojo. Dažnai klausytojas tiesioginiu imperatyvu paraginamas atidžiai klausytis ir ieškoti prasmės ("Jei turite ausis, tai klausykite"). Ir pati istorija anksčiau ar vėliau darosi pakankamai mįslinga, idant ją reiktų interpretuoti. Suleiman teigia, kad iš tikrųjų visas parabolės tikslas - sukurti padėtį, kurioje reikia interpretuoti. Tekste publika dažnai tiesiog ir paprašo pasakotojo pateikti interpretaciją, šitaip pasisakydama už klausytoją, esantį kitapus teksto. Pavyzdžiui, Jėzaus mokiniai vis klausdavo jo, ką jo istorijos reiškia. Paprastai pasakotojas pateikia interpretaciją. Pavyzdinis pasakojimas daro poveikį, nes atitinka šią atpažįstamą sandarą. Jis tekste suku-

ria siuntėjo ir gavėjo santykį, skatinantį panašų teksto bei jo konkretaus skaitytojo arba klausytojo santykį, ir dažniausiai būna gana bendro pobūdžio, idant daug kas galėtų susitapatinti: Jėzaus parabolėse kalbama apie "sėjėją", "moterį", "tėvą", turėjusį "du sūnus". Toks pasakojimas pateikiamas didesnio teksto kontekste, suteikiančiame tikslingumo. Paprastai jį interpretuoja autoritetingas pasakotojas, kurio autoritetu kiti didesniojo teksto personažai ar balsai mažai abejoja arba visiškai pasitiki.

Kita Suleiman aptariama ypatinga literatūrinė priemonė yra auklėtinių ir istorijų apie juos panaudojimas norint geriau įtikinti ideologiniu autoriaus siekiu. Štai kaip ji apibrėžia auklėtinio istoriją: "veikėjas patiria dvi lygiagrečias permainas: pirma permaina - iš (savęs) *neišmanymo* į (savęs) *pažinimą*; antra - iš *pasyvumo* į *veiklumą*" (p. 65). Arba, tariant paprasčiau, auklėtinio istorija pasakoja apie herojų, kuris išeina į pasaulį atrasti save ir pasiekia šį tiklsą patirdamas keletą nuotykių ar išbandymų. Aišku, kad religiniame diskurse tokių istorijų pilna - pradedant Biblijos istorijomis apie Jokūbą, Juozapą, Jėzų ir Paulių ir baigiant šiuolaikinėmis variacijomis apie konvertitus bei tokius personažus kaip Luke'as Skywalkeris ir Indiana Jonesas.

Kaip ir pavyzdinis pasakojimas, auklėtinio istorijos daro poveikį prisitaikydamos prie tam tikrų sandaros taisyklių. Šalia auklėtinio turi būti pavaizduoti įvairūs antagonistai, kad būtų matoma priešprieša ir įveiktinos kliūtys. Vadovas arba auklėtojas dažnai būna ne tik tam, kad padėtų auklėtiniui, bet ir kad išryškintų jo išmoktas pamokas. Svarbiausia, skaitytojas turi beveik susitapatinti su pagrindiniu veikėju. Daugeliu atveju tai pasiekiama vadovo ir auklėtinio dialogu, lygiagrečiu teksto pasakotojo ir skaitytojo dialogui. Pavyzdžiui, Jėzus pataria savo mokiniams ir yra klausiamas jų taip, kad teksto skaitytojas gali klausti tuos pačius klausimus ir

gauti tuos pačius atsakymus. Panašiai būna ir tada, kai auklėtinis yra stereotipinis veikėjas, įkūnijantis bendrus tam tikros visuomenės klasės ar epochos bruožus. Bunyano krikščionis *Piligrimo kelionėje* asocijuojasi su bendresniais amatininko puritono įvaizdžiais, panašiai kuriami ir herojai komunistai, Suleiman nagrinėjamoje XX a. prozoje.

PRITAIKYMAS PAPRASTAM DISKURSUI

VISI SULEIMAN pavyzdžiai paimti iš formalių tekstų (romanų, alegorijų, parabolių), o visi Frye pavyzdžiai - iš paties biblinio kanono. Taigi kyla klausimas, ar jų išvados tinka nagrinėjant paprastesnes religinio diskurso rūšis. Ar galime tą reikšmingumo lygmenį, siejamą su sudėtinga struktūrine sankloda, rasti paprastesniame, spontaniškesniame (pvz., sakytiniame) diskurse, ar iš šios medžiagos kuriami tik įmantrūs didžiųjų tradicijų ir talentingų rašytojų tekstai? Vienas būdas bent iš dalies atsakyti į šį klausimą - pamėginti pasidomėti, ar profesionalūs dvasininkai, sudėtingą religinių tradicijų literatūrą perteikiantys sakytiniu diskursu, mokosi tokių dalykų.

Apie tai turėtume teirautis dvasininkų, bet juk žinome, kad seminarijų programose būna pamokslų rengimo ir hermeneutikos kursai ir kad juose naudojama medžiaga dažnai atitinka sudėtingą mūsų jau aptartų dalykų lygį. Žvilgtelėkime, ką pataria du labai populiarūs pamokslų sakymo vadovėliai: Elizabeth Achtemeier *Kūrybiški pamokslai: kaip rasti tinkamus žodžius* ir Leanderio E. Kecko *Biblija sakykloje*[11]. Abiejuose atvirai kalbama apie žodžių svarbą - ne tik jų perteikiamas gilias tiesas, bet ir apie pačius žodžius. Štai Achtemeier rašo, kad "jeigu norime, kad nekrikščionis imtų gyventi krikščioniškai, tai turime pakeisti įvaizdžius, kitaip sakant, žodžius, kuriais žmogus vadovaujasi savo gyveni-

me" (p. 24). Abu autoriai suvokia daugelį specifinių klausimų, kuriuos kėlė tokie analitikai kaip Frye ir Suleiman. Pavyzdžiui, Keckas smerkia religinių laidų ir fundamentalistų polinkį siaurinti religines tiesas iki paprastų doktrinos formuluočių. Pasak jo, gerai išsilavinusiam šių laikų žmogui, manančiam, "kad tiesa įžvelgiama tik akimirkomis ir fragmentiškai, kad ji, prasiverždama į mus, būna ne simetriška, o nedarni ir kampuota", religinio diskurso formulavimas nuosekliais kategoriškais teiginiais atrodys netikras (p. 42). Reikia žūtbūt vengti teksto, teigiančio vieną imperatyvą (Suleiman "ideologinis" tekstas), - sako autorius. Vietoj to reiktų tiesiog susieti Biblijos pasakojimus ir sąmoningai leisti išryškėti skirtingų personažų įvairovei. Užuot kalbėjęs autoritetingu tradicinio pasakotojo balsu, pamokslininkas (-ė) turėtų pasakoti istorijas, atskleidžiančias jo paties silpnybes ir šitaip įgalinančias publiką lengviau su juo tapatintis. Achtemeier, kurios knyga taip pat skirta visų pirma pagrindinių denominacijų liberalių bažnyčių dvasininkams, pataria panašiai. Ji ragina daugiau kalbėti apie veiksmus, o ne apie kategorišką tiesą, perpasakoti Biblijos istorijas, jas lygiagrečiai siejant su pasakojimais iš kasdienės patirties, kad parapijiečiai galėtų su jomis susitapatinti.

Tai, kad diskurso struktūrų analizė gali padėti suprasti religinį diskursą, galima pailiustruoti ir kitaip, labiau tiesiogiai - žvilgtelėti į konkrečius religinio diskurso pavyzdžius. Anksčiau minėjau, kad tokia analizė gali padėti suprasti kultūrinę prarają, kur šiuo metu skiriančią religinius liberalus nuo religinių konservatorių. Čia gali praversti Frye įcentrinių ir išcentrinių akcentų perskyra. Achtemeier ir Kecko patarimai, regis, rodo, kad esama išcentrinio akcento ir liberalesnės orientacijos sąsajos. Ar tokie skirtumai išryškėja ir pačiuose pamoksluose?

DU PAVYZDŽIAI

PAŽVELKIME į štai tokį atvejį: liberalios protestantų bažnyčios pastorius skaito pamokslą "Nepakeliama meilė" - apie sūnaus palaidūno istoriją; kitame miesto gale fundamentalistų bažnytėlėje skaitomas pamokslas "Gyvenimo prasmė". Jei nežinotume, kad vienas pamokslas skaitomas liberalioje, o kitas konservatyvioje bažnyčioje - ar galėtume tai nustatyti vien ištyrę abu tekstus? Arba - tai turbūt svarbiau - ką šie abu tekstai atskleidžia apie liberalaus ir konservatyvaus religinio diskurso skirtumus[12]?

Čia ne vieta smulkiai nagrinėti abu šiuos tekstus, bet galime parodyti, kaip įmanoma pritaikyti kai kuriuos mūsų aptartus aspektus[13]. Vien iš išorinio pavadinimų turinio ne ką tesuprasime apie esminius abiejų pamokslų skirtumus. Abiejuose nusakytos plačios egzistencinės, psichologinės temos, nė viename nėra specifiškai religinės ar biblinės frazės. Maža to, atkreipę dėmesį į struktūrinę žodžių jungtį pavadinimuose, irgi pastebėsime panašumų: abu pavadinimai visai trumpi, abiejuose yra vyraujantis daiktavardis ir jo pažyminys, abiejuose daiktavardis su pažyminiu susietas gan paradoksaliai ar prieštaringai, tad kyla klausimas: kaip meilė gali būti nepakeliama, kaip gyvenimas gali turėti prasmę (būtent vieną, esminę prasmę). Vis dėlto (padedami šiokio tokio triuko - dirstelėję į priekį ir turėdami galvoje pagrindinę Frye'aus perskyrą) jau galime nujausti, kad vienas tekstas akcentuos išcentrines reikšmes, o kitas - įcentrines. Tai nujaučiame iš to, kad frazė "nepakeliama meilė" autentiškai atvira įvairiausiems klausimams ir atsakymams, o "gyvenimo prasmė" suponuoja, kad toks miglotas ir sudėtingas dalykas kaip "gyvenimas" bus interpretuojamas vienaprasmiškai (visai kitaip interpretuoti skatintų frazė "gyvenimo prasmės" ar net "prasmė gyvenime").

Įnikę į pačius tekstus, rasime ir daugiau panašumų bei skirtumų. Pavyzdžiui, abiejuose naudojamos kai kurios priemonės, kurios, anot Suleiman, padeda publikai tapatintis arba su pasakotoju, arba su istorijos personažais. Vienu atveju kalbėtojas pradeda žodžiais: "Kas iš mūsų šiandien gali skaityti sūnaus palaidūno istoriją nejausdamas gniaužimo gerklėje?" Kalbama daugiskaita, apimančia kartu ir mus, ir pasakotoją. Antru atveju įvardžiai pateikiami vienaskaita, bet keliamų klausimų seka kolektyviai apima visą publiką: "Kaip galiu žiūrėti mirčiai į akis? Kaip galiu įveikti savo vienatvės jausmą? Kaip galiu geriau sutvarkyti savo laiką?" Tačiau toliau vis labiau aiškėja, kad orientuojamasi į du skirtingus pasakotojo santykių su publika modelius. Pamoksle apie nepakeliamą meilę pasakotojas retai mini save, vis kalba daugiskaita; o kai pamini save, tai tokį, kuris pats kamuojasi, mokosi, yra neužtikrintas ir silpnas. Jis objektyvizuoja šią istoriją, susieja ją su savimi ir kolektyviniu "mes", kurio priklausomybę išreiškia frazėmis "kaip pagiežingas vaikas", "palūžęs", "sugautas". Kitas pamokslininkas pasakoja įvairius savo nutikimus - pasakojimuose jis dažnai tampa dalyviu, kurio autoritetu niekada neabejojama. Iš tikrųjų tai daugiausia auklėtinio istorijos, kuriose kalbėtojas-auklėtinis susiduria su kitais žmonėmis, mato juos pasimetusius ir pateikia jiems atsakymus. Bet tai nėra tikros auklėtinio istorijos, kokias nagrinėja Suleiman. Jos vaizduoja tokį kalbėtoją, kuris jau yra suradęs atsakymus ar bemat juos suranda, arba pamato, kaip juos pritaikyti kitų žmonių problemoms. Žodžiu, pasakotojo vaidmuo tekste atskleidžia labiau "ideologinį" ar "autoritarinį" antrojo pamokslo toną lyginant su pirmuoju.

PRIEŠINGOS TĖKMĖS

TAČIAU įdomiau, kaip abu pamokslai laviruoja tarp paprastų, vienaprasmių ir sudėtingų, daugiaprasmių reikšmių. Pamokslo apie meilę pasakotojas pradžioje pažymi, kad pasakojimas apie sūnų palaidūną yra "paprasta istorijėlė". Perpasakojant, jo sakinių struktūra pabrėžia jos paprastumą: "Pirmiausia matome jaunesnįjį sūnų - palaidūną. Jį įsimename labai gyvai. Jis jaučia gyvenimo troškulį [...]. Jis veikia [...]. Ieško naujų potyrių". Tai paprasti, trumpi, deklaratyvūs teiginiai. Jie sustiprina išorinį istorijos paprastumą. Ši sakinių struktūra išlaikyta ir pasakojant apie kitus veikėjus - vyresnįjį brolį bei tėvą. Bet paskui pasakotojas ima interpretuoti. Šį perėjimą jis paskelbia sakydamas, kad iš šios istorijos "mes kai ko pasimokome", kad Jėzus dėl to ją ir pasakojo. Dabar perteikiamos reikšmės darosi sudėtingesnės. Pasirodo, kad ši istorija nėra tokia jau paprasta. Joje pasakojama apie pavydą, susvetimėjimą, atleidimą, ieškojimą, savąjį "aš", malonę, susitaikymą. Ir dabar jau pats sakinių sudėtingumas verčia klausytoją atsisakyti minties apie paprastas, tiesmukiškas interpretacijas. Štai esminis sakinys, reziumuojantis pagrindinę pamokslo idėją: "Biblinė Dievo rūstybės samprata nusako ne tiek teisingo Dievo pyktį, kiek Dievo aistringą nepakantumą visiems nuodėmės pavidalams ir tam blogiui, kurį nuodėmė daro mylimam pasauliui". Tiek nedaug žodžių! Nenuostabu, kad sakoma žodžiu, ši istorija, kaip teigė pasakotojas, "gniaužia gerklę". Jos reikšmė vis dėlto ne tokia jau paprasta. Paklausęs vieną kartą, jos gal ir nesuvoksi. Cituotas sakinys nesuteikia aiškumo - jis skatina skverbtis į paslaptį, dar kartą ją tirti, išgyventi.

Taigi čia judama nuo paprastumo prie sudėtingumo, o antro pamokslo tėkmė priešinga. Kaip jau minėta, tas tekstas pradedamas paprastais klausimais, įtraukiančiais publiką į

savo orbitą. Visi klausimai trumpi ir viliojamai paprasti. Bet jų devyniolika! Ir jie pateikiami kaip vientisa nepertraukiama grandinė. Visi kartu jie nusako gyvenimo sudėtingumą: streso, apsisprendimo, bendravimo, baimės, kančios ir kitas problemas. Paskui pateikiama keletas trumpų pasakojimų. Kiekviename jų išdėstomas tariamai paprastas atsakymas į gyvenimo prasmės klausimą, o paskui šis atsakymas neigiamas sakiniais, nusakančiais pasimetimą, paslaptingumą, atvirumą, ieškojimą: "jis nežino tikrų atsakymų", "jūs nežinote, kur einate", "mes taip nieko ir nepasiekiam", "kokie gi tikri atsakymai", "pažinimas nieko neatsako", "galia atsakymų neteikia" ir t.t. Patys žodžiai atveria temos sudėtingumą, bet, kaip ir aname pamoksle, tai daro ir daugelio sakinių ilgumas. Štai, pavyzdžiui, sakinys, aprašantis Jimo Joneso "Žmonių šventovės" sekėjų pasimetimą: "Visi jie buvo persiėmę tradicine religija, bet atsisakė jos, nes rado būrį žmonių, kurie juos pamilo, atsakė į daugiau klausimų, rūpinosi jais, skleidė šilumą, - o juk iki tol jie sėdėdavę klauptuose ir klausydavę jiems sakomų beprasmių dalykų, kad išėję galėtų tęsti savo beprasmį gyvenimą". Keturiasdešimt trys žodžiai. Vien tai, kad šis sakinys sudėtinis, klausytoją nuteikia atvirumui: šalutiniai sakiniai galėtų tęstis be galo. Galų gale pasakotojas tiesiai paklausia: "Kur atsakymas?" Ir tada atsako: "Jėzus yra atsakymas". Atkreipkite dėmesį, koks paprastas šis sakinys. Be to, jis įremintas, atskirtas nuo kitų šio teksto sakinių, atitvertas: pasakotojas prisipažįsta matęs jį reklaminiame skyde prie autostrados, važiuodamas namo iš savo senelės laidotuvių. Galiausiai, kad publikai neliktų jokių neaiškumų, teksto pabaigoje (pirmasis pasakotojas tai darė pradžioje) jis aiškiai pasako, kad iš tikrųjų viskas labai paprasta. "Ar gyvenimas kada nors atrodo paslaptingas?" - klausia jis ir teigia, kad atsakymas "randamas paprastai", o paskui šį teiginį dar pabrėžia sakydamas, kad "jis nesunkiai suprantamas", "labai paprastas" ir "išsamus

savo paprastumu". Tai pabrėždamas, jis vėl remiasi lozungais - paprastais gerai žinomų giesmių priedainiais, trumpomis Biblijos citatomis. Šiuos teiginius jis dukart perteikia vaikų lūpomis.

Šiedu pamokslai įspūdingai parodo Frye iškeltą išcentrinių ir įcentrinių religinio diskurso tendencijų priešpriešą. Pamoksle apie nepakeliamą meilę judama nuo paprastumo prie sudėtingumo, nuo ribotos tiesioginės prie perkeltinės daugiaprasmės traktuotės. Pamoksle apie gyvenimo prasmę judėjimo kryptis kita - nuo sudėtingumo ir įvairiapusio ieškojimo prie paprastų, glaustai kodifikuotų atsakymų. Vienas "atsiveria" platesnėms reikšmėms, kitas "uždaro" galimas reikšmes į vieną atsakymą.

Galbūt ši priešpriešа ir lemia tą prarają, skiriančią religinius liberalus ir konservatorius? Išsamiai panagrinėję abu pamokslus, pastabėtume, kad liberaliajame pamoksle Biblijai cituoti ir persakyti skiriama daugiau laiko negu konservatyviajame. Taip pat atkreiptume dėmesį į tai, kad liberaliajame pamoksle šventraščio tekstas byloja tiesiau ir objektyviau, o konservatyviajame daugiau dalyvauja pats pasakotojas. Taip pat pastebėtume, kad konservatyvusis pamokslas nepateikia griežto draudimų sąrašo arba kategoriškai nenurodo, ką reiškia teigti, kad "Jėzus yra atsakymas". Kitaip sakant, šiedu pamokslai nesiskiria daugeliu tų atžvilgių, kurių tikėtumės remdamiesi išankstinėmis nuostatomis apie liberalizmą ir fundamentalizmą. Didžiausia priešpriešа susijusi su stiliumi ir jo sąlygojamu reikšmių atvirumu arba ribotumu.

PLATESNĖS PERSPEKTYVOS

KĄ tai pasako apie viešąjį religinį diskursą? Galbūt diskurso stilius lemia tai, kad vienoje aplinkoje jis priimamas, o kitoje

visiškai atmetamas. Galbūt pačioje diskurso struktūroje slypi užuominos, sakančios mums: "gyvenimas tikrai per daug painus, o štai paprasti atsakymai" arba "mūsų turimi atsakymai tikrai per daug paprasti, ir mums reikia suvokti, kaip viskas sudėtinga". Kaip ir abiejų pamokslų sakinių struktūroje, čia gali glūdėti numanomas akcentas, teikiantis pirmenybę įcentrinėms arba išcentrinėms reikšmėms. Šiedu akcentai gali būti išsakyti ir atvirai, kaip tai atsitiko, abiems dvasininkams vartojant žodį *paprastas*.

Pasiremdamas Frye ir Suleiman, aš nebandžiau siūlyti griežto, lengvai kodifikuojamo ir juo labiau kiekybinio metodo, tinkamo tirti religinio diskurso reikšmių struktūrą. Iš tikrųjų pateikti pavyzdžiai konkrečiai rodo, kokie trapūs pagrindai, kuriais remiantis daromos išvados apie tekstų funkcionavimą. Juk diskurso tyrimai yra interpretacinis užsiėmimas. Jis labiau priklauso nuo išankstinių schemų (todėl prieš aptardamas tuos du pamokslus pristačiau Frye ir Suleiman), o ne nuo grynos indukcijos iš empirinio pasaulio.

Vis dėlto man atrodo, kad viešosios retorikos tyrimai gali būti plėtojami vadovaujantis kai kuriomis nuorodomis, kylančiomis iš šios Frye ir Suleiman traktuotės. Mes apsvarstėme, kaip svarbu tyrinėti metaforas ir pasakojimą ne kaip tiesioginį teminį turinį, o kaip teksto sandaros detales. Apsvarstėme perteklių ir ypatingas pasakojimo struktūrų rūšis, kuriomis, pateikiant pavyzdines istorijas ir apsakant auklėtinių žygius skaitytojas įtraukiamas į tekstą.

Jei diskurso analizei galima pritaikyti kokį nors "paprastą atsakymą", kylantį iš dar elementaresnio lygmens, nei čia siūloma, tai jį, matyt, galima rasti tyrinėjant perskyras ir sąsajas, priešpriešas ir paraleles. Pavyzdžiui, metaforą sudaro aiškiai skirtingi (paimti iš skirtingų sferų) žodžiai ("saulė - dangaus vežimas"), o ne tokie du žodžiai, kuriuos galima tapatinti ("Dievas yra šventas"). Kaip teigia Frye, metaforą

sąlygoja šių dviejų kontrastingų žodžių sąsaja (todėl jo analizėje tokia svarbi gramatinė jungtis *yra*). Tačiau šią mintį galime pritaikyti ne tik metaforai. Tarkime, sudaroma kitokios rūšies dviejų kontrastingų žodžių sąsaja. Pavyzdžiui, buvo pastebėta, kad Flannery O'Connor šiam tikslui dažnai vartoja žodelį *tarsi*[14]. Tokia sąsaja supainioja mūsų interpretacijas - verčia jas būti labiau išcentrines, negu įcentrines. Pavyzdžiui, ką turėjau galvoje, anksčiau teigdamas, kad mūsų metodai *tarsi* verčia mus suvokti religines bendruomenes kaip tylinčius pasaulius? Ne tai, kad iš tikrųjų taip yra, o kad tam tikra provokuojančia prasme tai tiesa ir, į tai atsižvelgus, ši problema gali atsiverti mums netikėtais aspektais.

Apskritai pertekliaus klausimus ir būdus, kuriais skaitytojas skatinamas tapatintis su teksto personažais, galima sutraukti iki perskyrų ir sąsajų, priešpriešų ir paralelių, t.y. struktūrinių diskurso ypatybių. Joms reikėtų skirti daugiau dėmesio. Religinis diskursas viešumoje - tai ne šiaip šnekėjimas apie dievus pasaulietinėje aplinkoje. Tai reiškia, kad naudojamas tam tikras retorinis stilius, atitinkantis tam tikras giluminės struktūros taisykles, bet priimamas tik tiek, kiek ta struktūra tinka konkrečiam naudojimo atvejui.

Religinės evoliucijos koncepcijos

Kaip mes nustatome šiuolaikinės religijos permainas? Ar tose permainose galima įžvelgti kokias nors bendresnes tendencijas, atitinkančias mūsų turimas moderniųjų laikų religijos teorijas (arba nuo jų nukrypstančias)?

Yra religinę ir kultūrinę evoliuciją aiškinančių teorijų, į kurias keliant šiuos klausimus būtina atsižvelgti. Užuot permainas vaizduodamos kaip religijos svarbos menkėjimą, šios teorijos akcentuoja religijos pobūdžio *kokybines permainas*. Jos apibūdina bendras moderniųjų laikų religijos raidos stadijas ir pateikia galimas jos ateities perspektyvas. Žinoma, tai yra spekuliatyvios schemos, tiek pat pagrįstos įsigalėjusiomis intelektualinių srovių sampratomis apie praeitį ar dabartį, kiek ir faktiniais duomenimis. Vis dėlto jos gali praversti pradedant platesniu mastu svarstyti šiuolaikinės religijos permainas.

Evoliucinės tendencijos

Nebūtina pritarti kai kurių teoretikų kategoriškiems pareiškimams apie kultūros evoliuciją (ypač apie "sociobiologinę" evoliuciją), randant šį tą vertinga teorijose, pagal kokią nors bendresnę evoliucijos schemą bandančiose susisteminti mūsų žinias apie istorijos raidą. Tokios teorijos vertingos, nes pateikia metmenis, išryškinančius tam tikrus modernybės aspektus,

ir įgalina lyginti ją su ankstesniais laikotarpiais. Nužymėdamos bendriausius socialinės ir kultūrinės kaitos procesus, šios teorijos taip pat nurodo tam tikras mąstymo apie galimas būsimas permainas gaires.

Žinoma, būtina pripažinti, kad tokios teorijos labai priklauso nuo vertybių ir nuostatų, glūdinčių toje bendroje kultūros aplinkoje, iš kurios jos kyla. Pavyzdžiui, pastebime, kad dabartis dažnai vaizduojama kaip nepalyginti geresnis laikotarpis už visa, kas buvo anksčiau, arba, kitais atvejais, aiškinama, kad dabartis apimta gilių krizių, keliančių baisią grėsmę šiuolaikinei visuomenei, bet jau esą formuluojamos naujos idėjos, išgelbėsiančios žmoniją nuo tikros pražūties. Turėtume atpažinti tokius vertybinius sprendimus ir jų nepainioti su pačia istorine medžiaga. Tačiau teikdamos Archimedo tašką, iš kurio galima apžvelgti pagrindinius visos kultūrinės epochos kontūrus, tokios teorijos gali būti nepaprastai naudingos.

Dėta daug pastangų, siekiant moderniųjų laikų religiją apibūdinti bendromis evoliucijos sąvokomis. Iš tikrųjų sociologiniai religijos tyrimai ir kilo daugiausia iš tokių pastangų. Marxas, Weberis ir Durkheimas formulavo implicitines moderniosios religijos evoliucijos krypčių teorijas, nekalbant apie Comte'ą, Tönniesą, Spencerį ir kitus, atvirai kūrusius tokias koncepcijas. Pastaraisiais dešimtmečiais šią socialinių teorijų literatūrą papildė Talcottas Parsonsas, Marion Levy, E. O. Wilsonas, Peteris Bergeris, Thomas Luckmannas, Bryanas Wilsonas ir daugelis kitų. Tačiau nebandysiu visos šios teorinės baterijos taikyti religinės kaitos klausimams, o pasitenkinsiu trumpu ekskursu į trijų reprezentatyvių teoretikų idėjas - Roberto N. Bellah, Jürgeno Habermaso ir Niklaso Luhmanno: jų moderniosios religijos studijos yra nepranokstamos argumentacijos subtilumu ir kultūrinės analizės niuansų pajautimu. Būtų pravartu trumpai apžvelgti šių teoretikų teiginius, prieš bandant jų atžvilgiu gvildenti šiuolaikinę religiją.

Roberto N. Bellah religinių pokyčių teorija buvo paskelbta 1964 m. trumpame straipsnyje žurnale *American Sociological Review*. Nors vėlesnėse paskaitose ir publikacijose Bellah išplėtojo pirminę schemą (kai ką net atmesdamas), šis pradinis eskizas tebėra esminis ir provokuojantis daugelio teorinių moderniosios religijos traktuočių elementas. Bellah schema, įterpta į plačius evoliucinius rėmus, skiria penkis idealius ir tipinius religijos modelius, kurių kiekvienas yra atskiras religijos raidos tarpsnis nuo ankstyvųjų visuomenių iki šių dienų arba "sąlyginai stabili kristalizacija". Šiuos penkis tarpsnius Bellah pavadino taip: primityvusis, archainis, istorinis, ankstyvasis modernusis ir modernusis. Perėjimas nuo vieno tarpsnio į kitą - tai procesas, kuriame "didėjanti organizacinės struktūros diferenciacija ir sudėtingumas suteikia organizmui, visuomeninei sistemai ar kokiam kitam dariniui daugiau galių prisitaikyti prie savo aplinkos nei [...] jų turėjo mažiau sudėtingi pirmtakai"[1]. Bellah požiūriu, archainės religijos savo pasaulėžiūra ir religinės veiklos bei organizacinės struktūros apraiškomis buvo sudėtingesnės ir labiau diferencijuotos nei primityviosios religijos; savo ruožtu istorinės religijos sudėtingesnės už archaines ir t.t. Tačiau mūsų tikslams pravartus tik modernusis tarpsnis, nes Bellah jo ištakas aptinka toli XIX amžiuje ir aiškina, kad šiandieninėse JAV jo ypatybės dominuoja net liaudyje.

Bellah teigia, kad modernioji religija nuo visų ankstesnių rūšių skiriasi tuo, kad "suiro dualizmas, kuris buvo esminis visų istorinių religijų bruožas". Nebėra griežtos "šio pasaulio" ir kokio nors "kito pasaulio" ribos, gamtiško ir antgamtiško lygmens, - modernioji religija linkusi supinti *sacrum* ir *profanum*. Religiniai teiginiai labiau grindžiami žmogaus būklės aspektais, o ne antgamtinio apreiškimo argumentais. Šiuo atžvilgiu "dievybė" tampa lengviau pasiekiama, artimesnė.

Išoriškai šis antgamtiškumo suirimas gamtiškume tarytum

liudytų grįžimą prie mažiau diferencijuoto pasaulėžiūros tipo, būdingo primityviosioms arba archajinėms religijoms. Tačiau Bellah teigia, kad iš tikrųjų simbolinė diferenciacija išaugo. Anksčiau tikrovė būdavo suvokiama dualistiškai, o dabar ji darosi "daugialypė". Religiniai simboliai ne tiek kontrastingai išsiskiria iš sekuliarinio pasaulio, o veikiau yra gilesnės prasmės ženklai. Jie nurodo tam tikrą transcendenciją, vis dėlto prasiskverbiančią į kasdienį gyvenimą.

Pasak Bellah, ypatinga ir tai, kad modernieji religiniai simboliai sąmoningai suvokiami kaip simboliai. Užuot "žiūrėję per" simbolius į jų perteikiamas tiesas, mes žiūrime "į simbolius", labiau vertindami jų galią formuoti tikrovę. Bellah mano, kad šis sugebėjimas skirti simbolius nuo jų perteikiamų tiesų ryškiausiai liudija sudėtingesnį, labiau diferencijuotą moderniosios religijos pobūdį. Tam tikra prasme išaugo sugebėjimas dirbti su šventaisiais simboliais, sau palankiai jais manipuliuoti, nagrinėti juos teksto kritikoje ir vis dėlto pripažinti juos esant tiesa, atskirti mitą nuo tiesioginio fakto ir kartu rasti prasmę juose abiejuose. Kituose straipsniuose Bellah, aprašydamas ir sunormindamas, išplėtoja šiuos klausimus. Jis teigia, kad modernioji kultūra žvelgia į religiją vadovaudamasi "simboliniu realizmu", pripažįstančiu žmogišką religinės simbolikos prigimtį ir akcentuojančiu tokios simbolikos kaip galutinės prasmės bei asmens integralumo šaltinio svarbą.

Bellah neatsitiktinai mato glaudžią religinės simbolikos ir asmens integralumo sąsają. Moderniojoje kultūroje "aš" vieta ne tik svarbi, bet ir problemiška. Palengva išsivadavęs iš visų kolektyvinių varžtų, "aš" gali laisvai kalti savo likimą, net pasirinkti tapatybę. Bet, kita vertus, tą "aš" formuoja begalė potyrių, sudėtingoje visuomenėje darančių jį trapų ir stokojantį harmonijos. Bauginanti atsakomybė religijos dalykuose, kilusi iš Reformacijos ir, tariant Weberio žodžiais,

palikusi tikintįjį akis į akį su Dievu, smarkiai išsiplėtė. Dabar individas turi prisiimti atsakomybę ne tik už Dievo nurodytas pareigas, bet ir už patį išpažįstamų dievų pasirinkimą. Išpažinimų reikia ne tik sugebėti laikytis, bet ir interpretuoti juos bei selektyviai derinti, modifikuoti ir suasmeninti, kad jie būtų individualiai prasmingi. O kadangi "aš" paprastai yra daugiamatis, jei ne metamorfozinis, religinių simbolių pasirinkimo ir prisitaikymo procesas gali virsti viso gyvenimo "kelione", o ne vienkartiniu apsisprendimu ir juo labiau ne priskirtu statusu.

Pasak Bellah, religinė veikla, taigi ir organizacinė struktūra moderniojoje eroje darosi atviresnė ir lankstesnė. Bažnyčios ir kitos religinės organizacijos nebegali monopolizuoti individo santykių su absoliutu. Narystės reikalavimai laisvėja, kai akcentas perkeliamas nuo vieningų tikėjimo ir moralės kodų prie individualaus pasirinkimo ir sąžinės laisvės. Kartu "religingumo" arba aukščiausios prasmės pažinimo apibūdinimas praplečiamas ir jį vis labiau lemia individuali interpretacija. To pasekmė - siauras išganymo sampratas išstumia etinė elgsena sekuliariame pasaulyje, ir daugiau žmonių siekia išganymo specifiniais, trumpalaikiais įsipareigojimais visai ne bažnyčios srityje. Bonhoefferio "nereliginė krikščionybė" teikia teorinį galimo rezultato vaizdą. Kalbėdamas apie organizacinę struktūrą, Bellah numato, kad iškils "vis paslankesnio pobūdžio organizacinė struktūra, kurioje nuolat susidarys ypatingų tikslų siekiantys pogrupiai".

Bellah mano, kad nuodugniai modernizuota religijos forma skinasi kelią nebūtinai visiškai išstumdama tradicinius religinės raiškos variantus. Fundamentalistinės religijos ir autoritariniai religiniai kultai, siekiantys tikintiesiems primesti vieningus ortodoksiškus įsitikinimus ir narystės reikalavimus, tebegyvuos ir net periodiškai klestės - tai bus reakcija į būdingas moderniosios visuomenės komplikacijas. Taip pat

bus žmonių, kurių religiniai simboliai visiškai netenkins, ir jie ieškos grynai sekuliarinės pasaulėžiūros, neigiančios aukščiausios prasmės galimybę. Vis dėlto Bellah abejoja, kad ilgainiui fundamentalistinis ar grynai sekuliarinis prisitaikymo prie modernybės būdas bus toks gyvybingas kaip atviras, daugialypis šventybės variantas.

Bellah moderniosios religijos aprašymas grindžiamas svarstymais apie ilgalaikę socialinę evoliuciją, bet šie svarstymai jo raštuose daugiausia lieka potekstėje. Po šio straipsnio, kuriame toms teorijoms skirta po vieną sakinį, Bellah dar daug rašė apie moderniąją religiją, bet nė karto pakankamai detaliai neišaiškino giluminio evoliucijos modelio dinamikos. Iš tikrųjų kartais jis, regis, netgi atsisakydavo pažangos ir linijinės raidos prielaidų, kuriomis grindžiamos evoliucinės teorijos. Todėl įdomu pasitelkti kitą teoretiką - Jürgeną Habermasą, irgi plėtojusį religinės evoliucijos idėją[2].

Habermaso išsilavinimo pagrindas - vokiečių socialinė filosofija, o intelektualinės šaknys - marksistinė tradicija ir Frankfurto kritinės teorijos mokykla, tad jo aprašoma socialinė evoliucija kai kuriais atžvilgiais reikšmingai skiriasi nuo Bellah. Pavyzdžiui, Habermasas daugiau kalba apie ekonomikos vystymąsi ir valstybę, kultūrinėje evoliucijoje ryškesnį vaidmenį skiria visuomenės mokslams ir, užuot pabrėžęs šventąsias ar religines vertybes, akcentuoja sekuliarines procedūras kaip legitimacijos elementus. Vis dėlto Habermasas, kaip ir Bellah, patyrė didelę Weberio, Heideggerio ir Parsonso įtaką, jis galiausiai atmetė marksistinį istorinį materializmą ir ieškojo evoliucinės schemos, kuri ne tik aprašytų moderniąją kultūrą, bet ir pateiktų gaires diskusijoms apie ją. Iš tiesų Habermasas religijos traktuotę tiesiogiai perėmė iš Bellah ir ją papildė daugiausia suteikdamas aiškiau detalizuotą kultūrinės evoliucijos pagrindą.

Habermasas išskiria keturis kultūrinės evoliucijos tarps-

nius: neolitinį, archainį, išvystytąjį ir modernųjį. Pirmieji trys daugmaž atitinka Bellah primityvųjį, archainį ir istorinį tarpsnį, o paskutinysis apima jo ankstyvąjį modernųjį ir modernųjį tarpsnius. Iš esmės Habermasas skiria tarpsnius vieną nuo kito pagal skirtingus institucijų organizavimo principus, skirtingus gamybinių jėgų lygius ir skirtingas socialinės adaptacijos sudėtingomis sąlygomis galimybes. Praktiškai šie tarpsniai, kaip ir Bellah schemoje, daugiausia skiriasi nuolat augančiu kultūrinio sudėtingumo ir diferenciacijos lygiu.

Neolitinėms kultūroms būdingas palyginti žemas kultūrinės diferenciacijos lygis. Motyvai ir elgesio padariniai nediferencijuojami kaip ir veiksmai bei pasaulėžiūra, žmonių bei dievų nutikimai, gamtos ir visuomenės reiškiniai, tradicija ir mitas. Archajinės kultūros šias visas kategorijas jau diferencijuoja, tad jose labiau išryškėja linijinė istorijos raida, randasi daugiau galimybių apskaičiuoti veiksmus užvaldant gamtą ir kurti racionalią teisėtvarką bei valstybę. Išsivysčiusios kultūros įgyja dar daugiau diferenciacijos sluoksnių - mitą ir tradiciją pakeičia unifikuotomis kosmologijomis ir aukštesnėmis religijos formomis, suformuluoja tiksliai kodifikuotas moralės taisykles ir teigia universalistinius principus kaip teisinės ir politinės legitimacijos būdus.

Modernioji kultūra, kurios pradžia, Habermaso nuomone, sutampa su Reformacija, labiausiai išsiskiria tuo, kad nyksta pasitikėjimas aukštesnių principų pagrįstumu. Absoliučius aksiominius įstatymus kaip pagrindą, kuriuo remiasi kultūrinės reikšmės ir koherencija, keičia sistemingai mąstantis protas. Dėl to tikėjimas nebėra savaime suprantamas dalykas ir yra objektyvizuojamas, racionaliai apmąstomas. Racionalus protas taip pat skatina sąmoningiau suvokti būdus, kuriais pripažįstamas ir tikrinamas teiginių apie religiją, dorovę ir gamtą pagrįstumas.

Habermasas turi omenyje anaiptol ne tik tą tapusį prie-

žodžiu proto ir tikėjimo "karą", kurį tyrinėtojai buvo linkę akcentuoti nuo švietimo laikų. Jis taip pat teigia, kad pats tikėjimas vis labiau pavaldus proto, logikos ir net empirinių procedūrų išbandymams. Kaip pastebėjo ir Bellah, šis vyksmas skatina sąmoningiau suvokti "teiginius", atskiriant juos nuo jų perteikiamų reikšmių. Tačiau Bellah nuomone, būdinga proto ir tikėjimo įtampa išsprendžiama gan lengvai, abiems išlaikant pagrįstumą savo sferoje, o Habermasas mato daugiau šios įtampos įrodymų. Jis teigia, kad racionalumo ekspansija religijos sritį gerokai sumažina, nors ir nepanaikina.

Tačiau religijos vaidmuo tebėra svarbus, - teigia Habermasas (čia jis sutinka su Bellah), - ji teikia asmeninį integralumą, vienovę, subjektyvią prasmę ir vientisą "aš" tapatybę. Kaip ir (jo cituojamas) Peteris Bergeris, Habermasas samprotauja, kad reikia kokios nors simbolinės visatos - deginančio skliauto, - sujungiančio įvairias individo veiklos sistemas. Religinės pasaulėžiūros labai padėjo tenkinti šį poreikį "išsivysčiusiose" kultūrose. Žmogaus veiklą labiau atskiriant nuo gamtos, stipriau išsivystė individualios tapatybės jausmas; vientisas visatą valdančių jėgų vaizdas padėjo internalizuoti darnią dorovinių principų sistemą, o tai palengvino asmenybės harmonizavimą; be to, kaip pažymėjo Weberis, religijos teikiami gamtos nelaimių paaiškinimai padėjo individams ir kolektyvams veiksmingiau funkcionuoti rizikos, netekties ir nevilties akivaizdoje. Moderniuoju laikotarpiu religija vis dar atlieka daugelį šių tradicinių funkcijų.

Tačiau, pasak Habermaso, moderniuoju laikotarpiu religijos vaidmuo tampa vis labiau ribotas. Modernizavimas įgalino geriau kontroliuoti gamtos ekscesus, sumažindamas šių ekscesų religinių aiškinimų poreikį ir padidindamas specialių žinių, grynai empiriškai traktuojančių gamtą, svarbą. Atitinkamai religija ėmė mažiau orientuotis į metafizinius teiginius apie pasaulį ir labiau - į subjektyvius individualios prasmės

ir integralumo rūpesčius. Žodžiu, religija vis labiau stumiama į sferą, kurią Habermasas vadina "pilietiniu privatizmu".

Religijos "privatizaciją" tam tikrais atžvilgiais akcentavo ne tik Habermasas, bet ir Bellah bei daugelis kitų šiuolaikinės religijos stebėtojų. Tačiau Habermasui pernelyg rūpi socialiniai procesai, tad jis ne itin vertina tokią religiją, teikiančią tik psichologinę paguodą individui. Kaip ir Bellah, jis pripažįsta, kad tradicinį religijos reikšmingumą daugiausia lėmė jos sugebėjimas įskiepyti bendruomenės jausmą ir atlikti socialinės integracijos funkciją. Bellah teigia, kad ši funkcija atliekama ir dabar, visų pirma pritaikant religines vertybes - ne per institucionalizuotą bažnyčią, o per kultūriškai diferencijuotą religinių simbolių sistemą, kurią jis vadina pilietine religija. Tačiau Habermasui pilietinės religijos samprata atrodo neefektyvus regresas į mažiau modernizuotą vertybių sistemą.

Gal dėl to, kad jo šaknys yra nuodugniau sekuliarizuotoje Vakarų Europos aplinkoje, Habermasas nemano, kad tradicinės religinės vertybės galėtų išlikti kaip reikšminga socialinės legitimacijos ir integracijos priemonė. Jo nuomone, visuomenės mokslai gerokai pakirto tokių vertybių įtikimumą, nes reliatyvizavo jas ir virš jų iškėlė techninį protą, skirtą spręsti socialines problemas taikant technines žinias. Habermasas pripažįsta, kad visuomenės mokslai nesugeba veiksmingai spręsti konkrečių socialinių problemų ir juo labiau kuo nors pakeisti religinius atsakymus į mirties, sielvarto, ligos ir tragedijos problemas. Vis dėlto jis tvirtina, kad, visuomenės mokslams atskleidus religinių simbolių socialinio konstravimo mechanizmus, nebeįmanoma kliautis absoliučia religijos pretenzija į socialinę integraciją. Į gera tai ar į bloga, bet socialinė integracija iš esmės priklausysianti nuo racionalių teisinių procedūrų, kurios buvo sukurtos tvarkyti biznį ir valdžią bei spręsti ginčus.

Vis dėlto Habermasas nurodo vieną funkciją, kurią religiniai simboliai galėtų atlikti, - palengvinti komunikaciją. Iš pirmo žvilgsnio tokia Habermaso pozicija atrodo keista, nes jis apskritai skeptiškai vertina religiją, laiko ją ideologijos forma, sistemingai iškreipiančia komunikaciją, nes religingi žmonės esą paprastai nesugeba kiek ilgesniam laikui palikti nuošalyje savo nuomonių, kad įsijaustų į kitų žmonių interesus ir vertybes. Bet vienur kitur jis, iš esmės neplėtodamas, daro prielaidą, kad kai kurios moderniosios religijos sampratos veikiau skatina, o ne varžo komunikaciją. Minėdamas, pavyzdžiui, Metzo ir Pannenbergo teologinius veikalus, Habermasas aiškina, kad juose yra nauja Dievo samprata, pripažįstanti, jog visos dievybės koncepcijos esančios socialiai sukonstruotos, bet vis dėlto teigianti, kad tokie simboliai naudingi, nes jais orientuojamasi į bendruomenę ir susitaikymą.

Kaip ir Bellah, Habermasas įžvelgia smarkią institucionalizuotos religijos eroziją - dėl to jis net beveik nesiima nagrinėti organizuotos religijos. Pagal jo evoliucijos koncepciją, augant modernios kultūros diferenciacijai, religijai tenka konkuruoti su protu, gamtos mokslais, o pastaruoju metu ir su visuomenės mokslais, - visi šie konkurentai perėmė daugelį temų, kuriomis tradiciškai religija kalbėdavo autoritetingai. Ir pati modernioji religija pasidarė labiau diferencijuota: religinė žinija labiau atsiskyrė nuo religinės patirties ir reikšmių, religinė praktika - nuo religinių vertybių, o religiniai teiginiai tapo iš naujo objektyvizuoti atsižvelgiant į jiems teikiamas gerokai privatizuotas reikšmes ir interpretacijas. Galiausiai vis labiau suvokiant religinių simbolių situacinį reliatyvumą, mažėja jų absoliutus įtikimumas, bet galbūt stiprėja jų kaip socialinių vertybių komunikavimo objektų ir lengvintojų vaidmuo.

Trečią moderniosios religijos evoliucijos koncepciją pateikė Niklasas Luhmannas, kitas įžymus Vokietijos sociologas,

dažnai diskutuojantis su Habermasu. Bielefeldo universiteto sociologijos profesorius Luhmannas tapo vienu ryškiausių šiuolaikinės sociologijos teoretikų. Anksčiau žinomas tik iš diskusijų su Habermasu, vėliau ir pats savaime ėmė rimtai dominti amerikiečių mokslininkus. Jis, kaip ir klasikiniai teoretikai, religiją laiko esminiu moderniosios visuomenės elementu.

Luhmannas yra sistemų teoretikas, kai kuo artimas Talcottui Parsonsui - socialinę evoliuciją pirmiausia suvokia per socialinę diferenciaciją. Jis, pavyzdžiui, teigia, kad modernios visuomenės skiriasi nuo tradicinių visų pirma tuo, kad turi daugiau aiškiai diferencijuotų socialinių sferų arba posistemių. Jo nuomone, moderniųjų visuomenių modelių pamatai buvo pakloti XVI-XVIII a., kai iškilo gana autonomiška politinė sistema, o kartu ir vis autonomiškesnės kitų sričių sistemos - mokslo, teisės, švietimo ir meno. Šiame procese religiją imta traktuoti kaip vieną sferą iš daugelio. Kaip ir Habermasas, Luhmannas mano, kad modernioji religija beveik prarado galią legitimuoti ir vienyti visą visuomenę. Nepanašu, kad religija išnyktų, - teigia Luhmannas: ji gali net klestėti reakcingose grupėse, kritiškai vertinančiose politinius ir ekonominius procesus. Bet ji turi funkcionuoti vis mažiau reikšmingai susijusi su kitomis visuomeninės veiklos sferomis.

Tokia buvo Luhmanno pozicija anksčiau - gan pesimistinis požiūris į moderniąją religiją, iš esmės nesiskiriantis nuo daugelio XIX a. visuomenės teoretikų požiūrio. Tačiau bendresnės Luhmanno schemos nuolat kito, tai paveikė ir jo požiūrį į religiją. Jis, kaip ir Habermasas, įniko į vis gausesnę literatūrą apie kalbą, diskursą bei komunikaciją ir vis labiau ėmė traktuoti pačią visuomenę kaip plačią komunikacinės veiklos sistemą, ir ši koncepcija jam davė keletą naujų idėjų apie religijos prigimtį.

1984 m. Amerikos sociologijos asociacijos konferencijoje Luhmannas perskaitė pranešimą, pavadintą "Visuomenė, reikšmė, religija - grindžiant nuoroda į save", kuriame jis išdėstė esmines mintis apie moderniąją religiją. Tęsdamas savo ankstesnes idėjas, moderniąją visuomenę jis nusakė kaip evoliucinės raidos padarinį, bet taip pat iškėlė mintį, kad pamatinė moderniosios visuomenės ypatybė yra jos neišvengiamas ir nuolatinis susidūrimas su *paradoksu*. Vienoje plotmėje esminiu moderniajai visuomenei kylančiu paradoksu galima laikyti tai, jog idant vyktų komunikacija yra būtinas *užsklendimas*, bet kartu, norint suvokti moderniosios visuomenės sudėtingumą ir kaitą, reikia ir *atvirumo*. Kitoje plotmėje paradoksas kyla iš to, kad kiekvienas teiginys apie pasaulį numato, jog buvo įmanomos ir kitos galimybės, todėl net apibrėžti teiginiai yra *kontingentiški*. Žodžiu, Luhmannas tvirtina, kad gyvename paradoksaliame pasaulyje, kuriame kontingentiškumas būtinas. Šitaip paprastai pripažinęs paradoksalumą, Luhmannas rutulioja požiūrį į religijos funkcijas.

"Paradoksalaus pasaulio gausa ir tuštuma yra galutinė religijos tikrovė, - rašo jis. - Reikšmės prasmė - tai kartu ir gausybė nuorodų, ir tautologinis ratas." Kadangi modernioji visuomenė yra ir uždara sistema, ir vis dėlto neišvengiamai turinti būti atvira nenumatomoms kontingencijoms, ji turi tvarkytis su savo padėties paradoksalumu. Luhmannas apibūdina religiją kaip formų sistemą, kurią visuomenė kuria siekdama "nuparadoksinti pasaulį". Religinės formos "sugeria" paradoksą, jį išsprendžia parodydamos, kad tariamos priešybės iš tikrųjų yra vienas ir tas pat dalykas.

Esminė įžvalga čia labiausiai išryškėja priešinant ją Weberio tradicinės religijos funkcijų aprašymui. Weberis aiškina, jog tradicinė religija reikalinga idant "įprasmintų" visatą parodydama, jog viską galima sieti su viskuo kitkuo, "suvienyti" į vieną visybę. Taigi gėris ir blogis, kančia ir

džiaugsmas, gyvenimas ir mirtis suderinami vienoje visa apimančioje struktūroje. O Luhmannas tvirtina, kad net šios struktūros negalima priimti kaip galutinės. Tai sistema, kuri būtinai pripažįsta, kad gali būti reikšmių už jos ribų. Modernioji religija turi visada skaitytis su šia paradoksalia įtampa.

Vadinasi, kiekviena religinių simbolių sistema ar organizacija yra neišvengiamai trapi. Ji egzistuoja kaip forma, išsprendžianti dviprasmybę, bet kartu ji visada turi pripažinti dviprasmybės realumą. Todėl religinės sistemos kone nuolatos kinta - jos ir prisitaiko prie savo socialinio konteksto, ir yra jo keičiamos. Joms kelia pavojų jų pačių sėkmė - paradokso išsprendimas ilgainiui tampa žalingas ir verčia iš naujo suvokti patį paradoksą. Taigi Luhmannas teigia, kad religija patiria evoliucinį procesą, bet jis nesutinka su Bellah ir Habermasu, kad šį procesą galima suskirstyti į atskirus tarpsnius.

Vis dėlto moderniosios religijos evoliucijoje galima įžvelgti keletą reikšmingų gairių. Kadangi religijai kylantys paradoksai, Luhmanno požiūriu, susiję su komunikacijos pobūdžiu, šios gairės daugiausia atspindi komunikacijas pobūdžio poslinkius. Vienas jų - tai abėcėlės išradimas. Jis įgalino kurti rašytinius religinius tekstus, kurie kartu su dievais ir jų pareiškimais tapo religinio apmąstymo objektais. Kunigai ir pranašai nebegalėjo tiesiog patys aiškinti antgamtiškumą; juos varžė tai, kas pasakyta šventraščiuose. Luhmannas pusiau rimtai teigia, kad ir pačią krikščionybės raidą galima vertinti kaip desperatišką religijos specialistų pastangą išgyventi atsiradus rašytiniam žodžiui.

Žinoma, tai įvyko prieš daugelį amžių, bet tebeveikia moderniosios religijos slinktį, nes šventraštis ir "žodis" Krikščionių religijai tebėra svarbūs sąmoningos refleksijos objektai. Luhmannas pažymi, kad ir pats Naujojo Testamento kanonas atspindi tikėjimą, tiksliau apibrėžiamą religinių tekstų, nei

Senasis Testamentas. Bet visa tai dar nepriartėja prie poslinkių, būdingų XX a. religijai.

Aprašinėdamas šiuolaikinę religiją, Luhmannas kartoja daugelį temų, kurias jau gvildeno Bellah ir Habermasas: privatizacija, įsitikinimų atskyrimas nuo organizacijų, grupės specialiems tikslams siekti ir silpstanti galia legitimuoti politinę bei ekonominę veiklą. Taip pat jis detalizuoja Bellah idėją apie didesnę antgamtiškos ir gamtiškos sričių diferenciaciją, vėlgi atkreipdamas dėmesį į komunikaciją: Dievas tebėra objektas, su kuriuo galime bendrauti, o su gamta paprastai nesišnekame. Tačiau daugelį šių poslinkių Luhmannas sieja su krikščionybės ištakomis ar net su graikų miestais-valstybėmis.

Luhmannas mano, kad dabartiniu laikotarpiu svarbiausia problema religijai - bendrauti su tyloje užsidariusiu dievu. Ar, geriau pažindami simbolių prigimtį, galime suvokti savo įsitikinimų funkcijas ir kartu tvirtai jų laikytis? Ar paradoksas gali būti išspręstas, jei suvokiame, kad mūsų įsitikinimų vaidmuo - išspręsti paradoksą? Luhmannas atsako: tikriausiai ne. Tačiau jis pripažįsta, kad tokia jautria savivoka, matyt, pasižymi tik labai išsilavinę gyventojų sluoksniai.

Keistas paradoksas glūdi ir pačiame Luhmanno dėstyme apie religijos paradoksalumą. Suvokdami paradoksų sprendimo proceso vertę ir komunikacijos funkcionavimo būdą, galėtume sugebėti peršventinti mūsų bažnyčias būtent šiam tikslui. Tai reiškia, kad net modernioje visuomenėje geriausiai bažnyčių atliekama funkcija galėtų būti bendravimo su Dievu puoselėjimas. Bažnyčių kuriamoje izoliuotoje erdvėje gali būti įmanoma sužadinti tokią tikrovės formą, kurioje prasmę įgauna bendravimas su kitaip nematoma dievybe. Gal ir negalima plačiu mastu konstruoti tokios tikrovės visiems, nes aišku, kad bendravimas su nematoma dievybe prieštarauja moderniosios kultūros normoms. Bet ši priešpriešа gali būti svarbi savaime. Štai Luhmannas aiškina, kad

"bažnyčios, regis, puoselėja kontrpapročius, nes jų sėkmės laidas - su-gebėjimas išsiskirti. Religija, ko gero, tapo priešinga prisi-taikymui, ir gal būtent tai padeda jai išlikti, o šiuo metu ir atgimti. Galbūt pati bažnyčia dabar jau tapo karnavalu, t.y. normalios tvarkos išvirkščia puse".

Ši "bažnyčios kaip karnavalo" vizija ryškiai prieštarauja ir Bellah, ir Habermaso idėjoms. Pradėjęs tomis pačiomis prielaidomis apie socialinį sudėtingumą ir kultūrinę diferenciaciją, Luhmannas vis dėlto eina kitu keliu, pabrėždamas paradoksalų visuomeninių santykių pobūdį. Nors šioje koncepcijoje Dievas tyli, jis anaiptol nebuvo nugramzdintas monistinėje pasaulėžiūroje ir nebuvo išstumtas racionalių pasaulietinių diskurso normų. Nė viename iš trijų modelių religija negali suteikti aiškaus plačios socialinės integracijos jausmo, bet Luhmannas pabrėžia komunikaciją ir, regis, išlaiko religinės bendruomenės, tegu tik kaip kontrkultūros, idėją. Jis mano, kad bažnyčios ir toliau atlieka socialinę funkciją, nors ir ribotu mastu.

Žinoma, tai yra plačios teorinės vizijos, naudotinos, kaip primena Bellah, ne "kaip Prokrusto lova, į kurią reiktų įsprausti istorinius faktus, o kaip teorinė konstrukcija, galinti nušviesti tuos faktus". Tad ar šios teorinės konstrukcijos gerai nušviečia pastarųjų dešimtmečių Amerikos religijos istorinius faktus?

NUO TEORIJŲ PRIE TYRIMŲ DUOMENŲ

Bellah, Habermasas ir Luhmannas daugiau ar mažiau pabrėžia, kad šiuolaikinės religijos ar, galėtume sakyti, kultūros bruožas yra sąmoningas simbolikos suvokimas. Iš tiesų nemažai duomenų rodo, kad religinė kultūra bent jau kai kuriose plotmėse vis labiau virsta refleksijos objektu. Pavyz-

džiui, teologinė refleksija, gvildendama tikrovės simbolinį konstravimą, gerokai suartėjo su kai kuriais visuomenės mokslų aspektais. Miuncheno teologijos profesorius Wolfhartas Pannenbergas, kalbėdamas visai kaip visuomenės mokslų specialistas, teigė, kad "platesnė bendruomenė, kuriai priklausome, tik per simbolius ir simbolinę kalbą patenka į mūsų patirtį ir veiklą"[3]. Toliau jis aiškina, kad bažnyčia ne tik naudoja simbolius, bet ir pati yra simbolinė. Panašiai rašė ir Jeilo teologas George'as A. Lindbeckas, teigdamas, kad "religiją galima traktuoti kaip tam tikrą kultūrinę ir/arba lingvistinę schemą ar terpę, formuojančią gyvenimo ir mąstymo visybę"[4]. Abu autoriai savo argumentus plėtoja ne remdamiesi metafiziniais pradais, o antropologinais svarstymais apie simbolikos pobūdį, - tai atitinka Bellah teoriją. Kiti teologai, taikydami diskurso analizę ir dekonstruktyvizmą, religinei simbolikai skiria dar daugiau dėmesio[5].

Suprantama, kad populiarioje plotmėje sąmoningas religinės simbolikos pobūdžio suvokimas ne toks akivaizdus. Prabilti apie mitologiją arba teksto kritiką reikštų didžiausią ereziją visuomenės trečdaliui, ne tik tikinčiam, kad Biblija Dievo įkvėpta, bet ir kad ją reikia suprasti tiesiogiai. Vis dėlto esama požymių, kad nemažai tikinčiųjų daugiau ar mažiau įsisąmonino savo tikėjimo ir jį reiškiančių simbolių skirtumą. Pavyzdžiui, tik pusė tikinčių, kad Biblija įkvėpta Dievo, mano, kad joje visiškai nėra klaidų. Arba štai kitas pavyzdys: apklausa parodė, kad tik kas trečias Liuteronų Bažnyčios narys mano, jog Dievo buvimą galima įrodyti, o iš jų tik pusė mano, jog tie įrodymai randami Biblijoje[6].

Naujų religinių sąjūdžių tyrimuose taip pat gausu duomenų apie sąmoningą simbolių taikymą ir naudojimą. Daugelis šių sąjūdžių išaugo iš mažų grupių, kuriose simboliai buvo arba išrasti, arba sulipdyti iš kitų šaltinių, todėl jų nariai dažniausiai aiškiai suvokia simbolių galią. Galėdami performuoti

savo apeigas bei ideologiją ir matyti tiesioginį šių simbolių poveikį grupės gyvenimui, jie greitai išvysto stiprų "simbolinės sąmonės" pojūtį. Sąjūdžiai, siekiantys blokuoti aksiominių tikrovės konstrukcijų poveikį meditacija, narkotikais ar religiniais išgyvenimais, taip pat stiprina savo narių jautrumą simbolikai.

Bellah argumentą, kad, sąmoningiau suvokiant religinę simboliką, svarbėja asmeninė interpretacija ir menksta tylus pritarimas oficialiems išpažinimams, taip pat patvirtina įvairūs duomenys. Minėtoje liuteronų apklausoje tik pusė respondentų sakė, kad Dievas pateikė aiškias, detalias, visiems tinkančias gyvenimo taisykles; dauguma likusiųjų manė, jog kiekvienas pats turi išsiaiškinti, kaip Dievo taisykles taikyti savo situacijai. Toje apklausoje taip pat buvo stengiamasi nustatyti, kiek paskirų narių požiūriai sutampa su oficialia bažnyčios teologine pozicija: pirmiausia, siekiant nustatyti oficialią poziciją, buvo apklausiami teologai, paskui pastorių apklausa tyrė, ar šito mokoma, ir galiausiai apklausti tikintieji. Svarbiausi bažnyčios teologiniai principai, apibrėžti teologų, iš esmės susideda iš trijų paprastų teiginių: Kristus yra tikras Dievas ir tikras žmogus, Kristus buvo nukryžiuotas, idant būtų atleistos mūsų nuodėmės, žmonės yra nusidėjėliai, kuriuos Dievas myli ir kuriems teikia naują gyvenimą. Dvasininkija šiems principams vieningai pritarė ir, iš dalies dėl privalomo pamokslų temų tvarkaraščio, akcentuodavo juos iš sakyklos. Tačiau pasauliečių apklausa parodė, kad tik kas trečias bažnyčios narys pritaria visiems trims principams. Dėl kitų dalykų, pvz., bažnyčios požiūrio į krikštą ir komuniją, taip pat nelabai sutariama. Atsižvelgiant į šias tendencijas, gal ir nenuostabu, kad denominacijų ribos blunka.

Bellah teiginio, kad moderniojoje religijoje iš esmės suiro dualistinė pasaulėžiūra, skirianti Dievą nuo žmogaus, antgamtišką sferą nuo gamtiškos ir šį pasaulį nuo anapusinio,

duomenys taip aiškiai nepatvirtino. Kaip pažymi pats Bellah, daugiau kaip devyniasdešimt procentų JAV gyventojų teigia vienaip ar kitaip tikį Dievo buvimu. Tai vargiai atsako į klausimą, ar Dievo prigimtis, tariant jo žodžiais, "masiškai perinterpretuota". Tačiau subtilesni klausimai perša mintį, kad gan daug amerikiečių savo tikėjimą vis dar reiškia dualistiškai. Pavyzdžiui, devyni iš dešimties tiki, kad Kristus iš tikrųjų gyveno, septyni iš dešimties, kad jis tikrai buvo Dievas, ir šeši iš dešimties mano, jog, norint vadintis krikščionimi, privalu tikėti Kristaus dieviškumu. Tyrimų rezultatai, pastoviai liudijantys, kad didelis procentas žmonių tiki pomirtiniu gyvenimu, dangumi ir Kristaus buvimu danguje, taip pat rodo, kad Amerikos kultūroje išliko stiprus religinio dualizmo elementas. Iš tiesų šių įsitikinimų patvarumas atrodo esąs vienas pastoviausių amerikiečių religinės kultūros elementų, nors kiti įsitikinimai ir praktika struktūriškai smarkiai pakito.

Tačiau, nors dualizmas išlieka, tyrimų duomenys rodo, kad tikintieji tam tikra prasme "subjektyvizavo" dievybę ir mažiau suvokia Dievą kaip metafizinę, transcendentinę ar visagalę būtybę. Tyrimas, atliktas San Francisko įlankos rajone aštuntame dešimtmetyje, parodė, kad iš dešimties tų, kurie neabejodami teigė tikį Dievą, aštuoni tiki, jog Dievas daro įtaką jų asmeniniam gyvenimui, bet tik maždaug pusė mano, jog Dievas daro įtaką visuomenės gyvenimui[7]. Liuteronų apklausoje tik trys iš dešimties sakė tikį, kad Dievas "tiesiogiai formuoja įvykius per nacijas ir visuomeninius reikalus".

Nemaža dalis teorinių svarstymų (ir kai kurie tyrimai) kėlė mintį, jog Dievas šiuolaikiniams amerikiečiams svarbus daugiausia dėl to, kad Dievo buvimo jausmas subjektyviai guodžia, t.y. religija sprendžia asmenines problemas, o ne platesnius klausimus. Tai, matyt, ypač pasakytina apie evangelikus: praeityje jie būdavo linkę pabrėžti Dievo valią visuose

dalykuose, o pastaruoju metu daugelis jų raštų akcentuoja emocinius ir psichologinius rūpesčius[8].

Taigi gali būti, kad nors antgamtiškumas amerikiečių religijoje daug kur išlieka kaip formalus principas, jo praktinis relevantiškumas gerokai priblėso ir užleido vietą vidiniams "aš" reikalams. Šią išvadą patvirtina apklausų užfiksuotas didelis domėjimasis asmeninės prasmės bei tikslo klausimais ir septintame dešimtmetyje prasidėjęs pusiau religinių saviauklos sąjūdžių plitimas.

Religinės organizacijos plotmėje taip pat iš esmės pasitvirtina Bellah teiginys, kad religinė raiška vis labiau atsiskiria nuo tradicinių religinių institucijų. Perėjimų iš vienos denominacijos į kitą ir tarpdenominacinių santuokų gausa, sumenkęs denominacinės tapatybės lygis ir sumažėjusi įtampa tarp denominacijų, išplitę kontaktai per žengiantys denominacijų ribas - visa tai rodo, kad konkrečios religinės tradicijos praranda religinių įsitikinimų saugojimo monopolį. Šią tendenciją patvirtina ir tai, kad daugėja asmenų, save vadinančių religingais ar besilaikančių tam tikrų tikybos dogmų, bet nepriklausančių jokiai religinei organizacijai ar reguliariai nelankančių pamaldų. "Grupių specialiems tikslams" idėją patvirtina duomenys apie tokių grupių skaičiaus augimą ir dalyvavimą jose.

Bendriausioje visuomeninės integracijos ir legitimacijos plotmėje duomenys, nors galimi įvairiai interpretuoti, rodo, kad religines ištakas turinčios etinės nuostatos tebėra aktualios; taip pat atskleidžia, jog pačių religinių argumentų svoris mažėja, nors jie išlieka svarūs individualioje plotmėje. Visuomeninės integracijos aspektu daugeliu atžvilgių ryškiausias religinis poslinkis yra Naujųjų dešiniųjų krikščionių iškilimas. Gali atrodyti, kad šis judėjimas ir jo išprovokuoti priešiški sąjūdžiai rodo, jog diskusijoje dėl visuomenės tikslų tebegyvuoja religinių vertybių skverbimosi į viešąją sferą tendencija.

Ir liberalai, ir konservatoriai, gindami savo teiginius apie viešąją dorovę ir valstybės vaidmenį ją saugant, griebiasi religinių argumentų. Bet jau vien tai, kad religiniai dešinieji išprovokavo tokius nesutarimus, rodo, kaip sunku bent iš dalies sutarti dėl tradicinių religinių vertybių pagrindo. Daugiausia tylaus sutarimo pasiekta dėl esminių racionalių teisinių procedūrų, į kurias reikia atsižvelgti politinėje veikloje. Be to, sekuliariniai mitai, pabrėžiantys asmens laisvę, materialinę sėkmę ir turbūt ypač technikos stebuklus, ko gero, yra net galingesnis socialinės legitimacijos šaltinis, nes jų šaknys glūdi daugelyje prielaidų, kurios mūsų kultūroje yra tiesiog aksiomos.

Habermaso teiginiai daug kuo sutampa su Bellah, ypač kalbant apie religinės raiškos privatizavimą, religinės ortodoksijos nuosmukį ir religinių institucijų irimą. Taigi jo tezės nušviečia daugelį tų pačių dabar čia svarstytų duomenų. Tačiau apskritai jis pabrėžia, kad religiją dar smarkiau veikia racionalumas, gamtos mokslas ir visuomenės mokslai. Tyrimų duomenys rodo, kad visos šios įtakos iš tikrųjų neigiamai paveikė tradicinius religinius įsitikinimus ir praktiką. Tai reiškiasi ne tik tuo, kad mokslininkams, ypač visuomenės mokslų atstovams, būdingas itin žemas religinio angažuotumo lygis, bet ir tuo, kad mokslinės (taip pat ir visuomenės mokslų) reikšmių sistemos daugeliui žmonių veikia tarytum kaip tradicinių teistinių idėjų funkcinės alternatyvos, o techninis racionalumas platesnei visuomenei atlieka vis reikšmingesnę legitimacinę funkciją. Dalies religinių konservatorių labai išgarsėjusi reakcija į mokslą ir visuomenės mokslą - ieškiniai dėl evoliucijos mokymo valstybinėse mokyklose ir teismo procesai, nagrinėjantys "pasaulietinio humanizmo" įtaką mokyklų vadovėliuose, - rodo, kad Habermaso "sekuliarinio racionalumo" jėgos dar anaiptol nepasiekė galutinės pergalės. Vis dėlto jau pats šių ginčų būdas - pasisakymas už

"mokslinį" kreacionizmo pagrindą, naudojimasis "racionaliomis teisinėmis" procedūromis, teikiamomis šiuolaikinės teismų sistemos, ir rėmimasis visuomenės mokslų "ekspertų liudijimais" - rodo, kad net religiniai konservatoriai daugeliu atžvilgių prisitaikė prie pasaulietinio racionalumo normų.

Kur kas sunkiau pagrįsti Habermaso teiginį, kad mokslas taip sumažino šiuolaikinio gyvenimo fizinę ir socialinę kontingenciją, jog religinė pasaulėžiūra nebe labai reikalinga. Priešingai - mokslas, ko gero, tik paskatino jautriau suvokti gyvenimo kontingenciją. Iš tiesų tinkamesnis atrodo Luhmanno teiginys, kad moderni visuomenė neišvengiamai susiduria su savo pačios kontingencijos paradoksais. Rūpesčiai, iki šiol įkvepiantys gilias religines diskusijas, - branduolinio susinaikinimo perspektyva, negimusiųjų teisės, eutanazija, badas pasaulyje, Trečiojo pasaulio priklausomybė ir t.t. - aiškiai liudija, kad technologizuotame pasaulyje kontingencija išlieka.

Tačiau teologinėje arba filosofinėje plotmėje esama reikšmingo poslinkio, kurį Habermaso aiškinimas padeda nušviesti: kaip pati religija buvo performuluota prigimtinio proto pažangos akivaizdoje. Pasak Bellah, naujuose religijos apibūdinimuose vis ryškiau figūruoja simbolika bei reikšmės. Tokie autoriai kaip Cliffordas Geertzas, Peteris Bergeris ir pats Bellah suvokia religiją kaip ypatingą simbolių sistemą, sužadinančią galutinės, transcendentinės, visa apimančios prasmės jausmą. Ši samprata, besiremianti visuomenės mokslais, mėgina religiją *gelbėti* nuo pozityvizmo, iškilusio po Švietimo epochos, puolimo. Tai pavyksta religiją laikant simbolių sistema, aiškinančia gyvenimo visumos prasmę. Ko nors mažesnio - atskirų pasaulio aspektų - prasmes galima nustatyti pagal tų aspektų kontekstus arba struktūras, tačiau visumos prasmė yra už bet kokio konkretaus konteksto. Kaip pažymėjo Wittgensteinas, "pasaulio prasmė turi būti už pasaulio"[9]. Vadinasi, "faktų pasaulį", tiriamą empirinių mokslų,

reikia vertinti visai kitame kontekste, kurį įprasmina religiniai simboliai, nepasiekiami empiriniams mokslams.

Taigi tai, kad modernioji religija apibūdinama šitaip, o ne kitaip, siejasi su Habermaso argumentacija. Moderniojoje religijoje ne tik labiau skiriami simboliai ir tiesa, bet ir labiau diferencijuojamos simbolių rūšys. Šitaip religiniai simboliai tampa nebepasiekiami racionaliai ir empirinei kritikai, nes tapatinami su kitu tikrovės konstravimo tipu. Reikia pažymėti, kad prie šios raidos prisidėjo pats Habermasas, identifikuodamas skirtingus pagrįstumo pretenzijų tipus, galinčius glūdėti paprastame diskurse, - vieni gali būti empiriškai kritikuojami, kiti lieka neempirinio metafizinio ar filosofinio mąstymo sferoje. Šiuo atžvilgiu galima suprasti kai kuriuos amerikiečių visuomenėje matomus religinių liberalų ir religinių konservatorių skirtumus, ypač jei galima teigti, kad tam tikra liberalesnių gyventojų dalis savo religiniame diskurse skiria simboliką, orientuotą į holistines reikšmes, nuo empiriškai kritikuotinos simbolikos.

Galų gale Luhmanno svarstymas kelia konkrečius klausimus, daugiausia susijusius su jo mintimis apie bendravimą su Dievu ir religijos kaip karnavalo vaidmenį. Pripažindamas, kad pastangos bendrauti su nematomu, tylinčiu Dievu yra slidus dalykas, neblėstančio paradokso - gyvenimo pasaulyje, pripažįstančiame savo kontingenciją, - jis verčiamas sutikti, kad toks bendravimas, ko gero, ir toliau bus moderniojo gyvenimo ypatybė. Iš tikrųjų daug duomenų rodo, kad, nors kitose srityse religinė praktika gerokai apnyko, bandymai bendrauti su dievybe stebinančiai atkakliai tebesilaiko. Ypač malda, palyginti su kitomis religinės elgsenos rūšimis, išlieka ryškus šiuolaikinio gyvenimo elementas. Pavyzdžiui, viena anksčiau minėta Gallupo apklausa parodė, kad 60 % amerikiečių maldą laiko labai svarbiu, o dar 22 % gana svarbiu dalyku; tačiau tik 39 % mano, kad labai svarbu skaityti Bibliją,

38 % mano, kad labai svarbu lankyti pamaldas, ir 28 % - priklausyti glaudžiai religinių bendratikių grupei. Kitos apklausos užfiksavo, kad daug meldžiamasi ir domimasi malda, kad daugelis tiki maldos veiksmingumu ir yra linkę laikyti maldą tikru bendravimu su Dievu.

Duomenys rodo, kad greta maldos daug žmonių labai vertina savo santykio su Dievu jausmą ir jaučiasi esą arti Dievo. Gallupo apklausa parodė, kad "siekti glaudesnio santykio su Dievu" yra labai svarbu 56 % visuomenės ir gana svarbu dar 26 %. Kitoje Gallupo apklausoje 64 % nurodė, kad jų santykis su Dievu labai svarbus savo vertės pajautimui, o devyni iš dešimties sakė esą patenkinti šiuo santykiu.

Luhmannas atkreipia dėmesį į tai, kad modernioji religija daugiausia vaizduoja Dievą kaip visa mylinčią būtybę ir taip sumažina išganymo motyvaciją (siekimą išvengti pragaro), praeityje sietą su krikščionybe. Iš tiesų toks vaizdavimas, matyt, vaidina teigiamą vaidmenį palaikant bendravimo su nematomu Dievu įtikimumą moderniojoje eroje: turbūt lengviau palaikyti bendravimą Dievą įsivaizduojant ne tolimu teisėju, o mylinčiu draugu, artimu "Dievu viduje". Šiaip ar taip, esama aiškių duomenų, kad šiuolaikinėje vaizduotėje Dievas būtent toks. Aštuoni iš devynių žmonių sako jaučią, kad Dievas juos myląs, 80 % sako jaučią esantys arti Dievo ir tik 16 % sako kada nors jautę Dievo baimę[10]. Anksčiau cituotoje liuteronų apklausoje devyni iš dešimties sakė, kad Dievas juos myląs ir teikiąs jiems naują gyvenimą, tik ketvirtadalis jautėsi esą nusidėjėliai, atsiduodą Dievo rūstybei ir teismui. O Nacionalinio nuomonių tyrimo centro 1984 metų apklausos duomenys rodo, kad, nors Dievo kaip teisėjo ir karaliaus įvaizdžiai išlieka, gan daug amerikiečių linksta prie artimesnių mylinčiojo ir sutuoktinio įvaizdžių[11].

Luhmanno idėja apie bažnyčią kaip kontrkultūrą, pasišovusią išlaikyti bendravimo su Dievu įtikimumą, irgi atrodo

suderinama su įvairiais duomenimis. Nors bažnyčiai tai anaiptol nenaujas vaidmuo, ji atlieka jį stebinamai sėkmingai, kai kultūra vis labiau sekuliarizuojama. Tiesa, daugelyje tradicinių bažnyčių matoma nereliginė humanistinio moralizmo krikščionybė, apie kurią kalba Bellah. Tačiau taip pat akivaizdus ir religinės bendruomenės, susibūrusios garbinti ir bendrauti su Dievu, reikšmingumas. Ir protestantai, ir katalikai vis labiau domisi liturgija kaip tokios bendruomeninės veiklos šerdimi. Pannenbergas iškėlė mintį, kad "Eucharistijos atgavimas gali tapti svarbiausias mūsų laikų krikščioniško dvasingumo įvykis, turintis net revoliucingesnę svarbą nei liturginis mūsų laikų atsinaujinimas"[12]. Pasak jo, kai kaltės ir nuodėmės jausmas, išryškintas protestantų reformatorių, nyksta, bažnyčia savo egzistavimo pagrindą vis labiau grįs būdama visybės simbolius suaižėjusiame pasaulyje. Tai Eucharistijos tikslas: dramatizuoti bendrystę su Dievu ir žadinti gydančią Dievo esamybę pasaulyje. Be to, argumentuodamas panašiai kaip Habermasas bei Luhmannas, jis teigia, kad Eucharistiją galima interpretuoti aiškiai modernia prasme kaip simbolį, kuris, sukeldamas abejonę dėl sustabarėjusių struktūrų, dramatizuoja laisvę ir, pabrėždamas atvirumą bei preliminarumą, stiprina adaptacijos bei bendravimo galimybes: "Žmogaus visuomeninio gyvenimo būvis galiausiai įgyvendinamas ne dabartinėje visuomenės politinėje sanklodoje, o bažnyčios apeigose, tegu ir kaip simbolinė ateisiančios karalystės esamybė".

Galbūt tipiškas parapijietis "bažnyčios apeigose" nedalyvauja taip subtiliai įsijautęs, kaip pasakoja Pannenbergas. Tačiau tam tikru būdu bažnyčia - nesvarbu, ar liberali, ar konservatyvi - vis traukia žmones kaip vieta, kurioje galima patirti Dievo artumą ir bendrystę su kitais apeigų dalyviais. Nacionalinėje apklausoje nuolatiniai pamaldų lankytojai, atsakydami į klausimą, kokį pasitenkinimą teikia bažnyčia,

dažniausiai minėjo artumo su Dievu jausmą (77 %), Dievo garbinimo potyrį (60 %) ir bendrystės ar bičiulystės jausmą (54 %).

IŠVADOS

Jei tai, kas čia išdėstyta, šį tą reiškia, amerikiečių religijai būdinga nemaža savybių, kurias teoretikai tapatina su moderniąja kultūra. Daugelis religinių įsitikinimų ir praktinių apraiškų tebėra ryškiai matomi, nepaisant tiesmukų prognozių, teigusių, jog religijos gyvybingumas elementariai nyks. Daugiau orientuodamasi į "aš", atviriau akcentuodama simboliką, kurdama lankstesnį organizavimo stilių ir puoselėdama specifinį apeigų išgyvenimą, religija Amerikoje tapo sudėtingesnė, labiau viduje diferencijuota, tad ir labiau pritaikoma sudėtingoje, diferencijuotoje visuomenėje.

Tačiau dėl kelių priežasčių tai gan spekuliatyvi išvada. Visų pirma ją tenka ginti iš esmės neturint kitų laikotarpių ir vietų analogijų. Galima parodyti, kad kai kurie amerikiečių religijos bruožai, tiesiogiai susiję su Bellah, Habermaso ir Luhmanno teorijomis, sustiprėjo tik pastaraisiais dešimtmečiais. Bet galima teisėtai klausti, ar daug šių bruožų pasireiškė tik moderniu laikotarpiu, ar jie stiprėja ir ar jie negalėjo būti būdingi Vakarų religijai prieš šimtą ar net prieš tūkstantį metų.

Kitą sunkumą kelia tai, jog evoliucijos teorijos paprastai nusakomos taip apibendrintai, kad jas nesunku paremti manipuliuojant iš esmės dviprasmiškais duomenimis. Dažnai visai neaišku, ką galima vadinti didėjančios diferenciacijos įrodymu ir kas laikytina jos paneigimu. Habermasas pabrėžtinai pasisakė prieš bandymus sieti evoliucines teorijas su konkrečiais istoriniais pavyzdžiais ir patarė jas traktuoti kaip normines ateities gaires, o ne kaip patikrinamas teorijas. Taigi galimas daiktas, kad faktai interpretuojami selektyviai ir tik

atrodo, jog religija Amerikoje prisitaikė prie modernybės.

Tačiau ši kritika neturėtų užgožti teigiamo vaidmens, kurį gali atlikti evoliucinės koncepcijos. Jei pripažįstame, kad jomis nesiekiama pateikti patikrinamų hipotezių, tai galime panaudoti jas, kaip minėta anksčiau, nušviesti šiaip jau lyg ir padrikus bei nereikšmingus poslinkius. Esame skatinami apmąstyti prielaidą, kad tai, kas atrodo kaip šiuolaikinės religijos nuosmukio ženklai, ilgainiui gali turėti teigiamų pasekmių jos išlikimo perspektyvai. Pavyzdžiui, ortodoksijos silpnėjimas gali būti siejamas su asmeniškų religinių interpretacijų iškilimu, padedančiu religijai prisitaikyti prie kintančių aplinkybių. Taip pat turėtume apmąstyti tam tikrų poslinkių ir tų poslinkių reikšmingumo platesniame kontekste santykius. Jei tiesa, kad religija darosi labiau diferencijuota, tai gali būti ypač svarbu išmokti veiksmingiau reaguoti į naujas perskyras, į naują simbolikos supratimą ir naujoviškas religines organizacijas.

Esami evoliuciniai požiūriai į religiją turi ir rimtesnį trūkumą: jie menkai tenušviečia religijos santykius su platesne socialine aplinka. Bellah, Habermasas ir Luhmannas religinę evoliuciją sieja su didėjančiu visuomenės sudėtingumu ir jos posistemių diferenciacija. Bet nė vienas iš jų atvirai nejungia šių dviejų raidos plotmių tokiais ryšiais, kurie parodytų, kaip tam tikra religinės diferenciacijos forma gali būti siejama su konkrečiu visuomenės sudėtingumo pavyzdžiu. Ir kadangi visi trys teoretikai palieka atvirą blogo prisitaikymo reakcijos galimybę, darosi nepaprastai sunku apibrėžti, kas sudaro sudėtingumą ir kokie jo padariniai.

Be šios bendro pobūdžio problemos, Bellah, Habermasas ir Luhmannas retai nurodo kultūros kaitos *mechanizmus*. Kartais atrodo, kad visi jie religinę evoliuciją, kaip ir kitus kultūrinės evoliucijos matmenis, kildina iš jos pačios vidinės dinamikos. Tai lyg ir reikštų, kad ankstenės simbolinės struktūros nustato ribas ir teikia galimybes naujiems kultūros poslinkiams.

Vadinasi, norint suprasti, kas formavo amerikiečių religijos pobūdį, daugiausia reikia domėtis vidine krikščionybės logika, Reformacijos protestantizmo paveldu ir XVIII a. bei XIX a. teologinėmis diskusijomis. Šiame požiūryje glūdi nuomonė, jog institucinė diferenciacija nužengė taip toli, kad religiją gali reikšmingai paveikti tik poslinkiai pačioje religijos institucijoje.

Tačiau pats Habermasas kai kuriuose naujesniuose darbuose atvirai prieštaravo šiam požiūriui. Manydamas, kad bendruosius kultūrinės evoliucijos modelius lemia vidiniai poslinkiai, jis pažymi, kad, *pereinant* iš vienos bendrosios fazės į kitą, ypač daug įtakos gali turėti kiti socialinės struktūros aspektai. Kalbėdamas apie mechanizmus, pereinamuoju laikotarpiu galinčius suvaidinti lemiamą vaidmenį, jis pamini protesto grupes ir religinius sąjūdžius.

Amerikos atveju ypač išryškėja tai, kad evoliucinės teorijos nepakankamai sieja religijos ypatybes su platesnio socialinio audinio elementais. Daugelis empirinių apibūdinimų, vienaip ar kitaip atitinkančių šias teorijas, negali būti vienodai taikomi visiems gyventojams. Daugelis jų aiškiausiai tinka jaunimui ir labiau išsilavinusiems žmonėms - tai rodo, kad minėti apibūdinimai darosi vis svarbesni. Bet šios teorijos menkai tepaaiškina, kodėl išsilavinimas yra toks veiksnys ir kodėl kaip tik dabar. Jos nepakankamai išryškina - nebent tik labai apibendrintais teiginiais apie prisitaikymą ir reakciją, - religinių liberalų ir religinių konservatorių konfliktų pobūdį. Tvirtinimas, kad įsigali diferenciacija gal ir teisingai vertina ilgalaikes tendencijas, bet, šį vyksmą vaizduojant kaip neišvengiamą, konkrečiau nepaaiškinama nei trumpesniais tarpsniais kylanti įtampa, nei ją sukurstantys įvykiai. Pavyzdžiui, augančią vertybių ir elgsenos arba Dievo karalystės ir institucinių programų diferenciaciją vargu ar įmanoma deramai suprasti neatsižvelgiant į konkretų socialinį spaudimą, stiprinantį šiuos pokyčius.

Labai abstrakčias evoliucines teorijas reikia papildyti konkrečiais istoriniais palyginimais, iš kurių galėtume suvokti, kokie aplinkos veiksniai (ir vidinės institucijų reakcijos) gali sukelti religijos pertvarkymus. Pastaruoju metu sparčiai kito švietimas, technika ir valstybės pobūdis. Kad suprastume, kaip šie poslinkiai veikė religiją praeityje ir kaip jie gali formuoti religiją artimoje ateityje, reikia konkrečios istorinės medžiagos palyginimų.

Weberio temos

Maxo Weberio beveik prieš šimtmetį pradėta teorinė tradicija tebėra populiarus pagrindas religijos, ideologijos ir apskritai šių kultūrinių sistemų kaitos tyrimo koncepcijoms. Ji palaiko mintį apie idėjų svarbą visuomenės gyvenime. Ji kelia konkrečius argumentus apie racionalizavimą, charizmą, politinę legitimaciją ir religinę etiką; pateikia metodologinę orientaciją, pabrėžiančią subjektyvias prasmes. Weberis, nepritardamas Marxui dėl, jo nuomone, vienpusiško materializmo, pasiūlė sudėtingesnį modelį, kuriame idėjos irgi gali turėti priežastinę įtaką. Šiuolaikinėje sociologijoje Weberiu dažnai remiasi interpretacinės, etnografinės ir istorinės religijos traktuotės, neigiančios siaurai redukcionistinius, pozityvistinius tyrimo metodus.

Tačiau Weberio tradicijoje esama tam tikrų ribotumų. Religija ir ideologija konceptualizuojamos taip, kad kartais jų prigimtis ir funkcionavimas, regis, vertinami pernelyg subjektyviai. Kraštutiniais atvejais jos paverčiamos nuotaika ir motyvacija, veikiančia internalizuotų vertybių plotmėje, ir nebelieka galimų stebėti diskurso, kalbos ar institucijų bruožų. Weberio koncepcijos šalininkai atsako, kad tai išties kraštutinis atvejis, grindžiamas siaura knygos *Protestantiškoji etika ir kapitalizmo dvasia* traktuote, o ne Weberio išsamesnių ir brandesnių veikalų, ypač *Ekonomikos ir visuomenės*, samprata. Bet dėl to paties buvo kritikuojami ir šie veikalai.

Priežastiniai teiginiai kartais artėja prie šiaip jau labai sudėtingų ideologinių sistemų pogrupių "ypatingų panašumų" sampratos. Kodėl tam tikros idėjos įsigali tam tikrose situacijose, lieka neišaiškinta. Maža to, palyginimai su kitais kontekstais kelia abejonę šių panašumų universalumu. Taip pat dažnai socialinės sąlygos, sukeliančios idėjų pokyčius, nekonkretizuojamos, arba per lengvai priskiriamos tam tikrų statuso grupių interesams.

Kritikai priekaištauja, kad Weberio argumentai, pabrėžiantys statuso grupių kaip naujų idėjų nešėjų vaidmenį, pranoksta ypatingų panašumų sąvoką, o tarpiniai mechanizmai, siejantys tam tikras idėjas su tam tikromis statuso grupėmis, menkai tepaaiškinti. Pavyzdžiui sakoma, kad valstiečiai tiki Dievą, nes mato antgamtiškus veiksmus gamtoje; kareiviai tiki lemtimi, nes rizikuoja anksti mirti. Bet šie paaiškinimai pabrėžia psichologinius veiksnius, o ne atskleidžia institucinį kontekstą, kuriame idėjos konkrečiai produkuojamos, apmokamos, pateikiamos suinteresuotai publikai, inscenizuojamos kolektyvinėse apeigose, panaudojamos telkiant išteklius prieš konkuruojančias ideologijas ir įkūnijamos visuomeninėje sanklodoje.

Šie trūkumai ypač išryškėja, Weberiui aiškinant anglų ir amerikiečių puritonizmą. Nemaža tyrinėtojų, įkvėptų Weberio tezės apie vidinių asketinių vertybių santykį su kapitalizmo dvasia, nagrinėjo ideologinius puritonizmo komponentus, jo socialinę kilmę ir padarinius. Šios gausios publikacijos iškėlė pravarčių hipotezių apie puritonizmo poveikį mokslo pažangai, revoliucingo maištavimo legitimacijai ir apie religinio racionalumo ypatybes (tai tik keletas gvildentų temų). Be šių konkrečių istorinių klausimų, jos pateikė pavyzdį, kaip galima pasinaudoti Weberio pradėta tradicija formuluojant apibendrinimus apie religinės kaitos pobūdį. Mokslininkai šioje tradicijoje ieško įkvėpimo gvildendami tokius klausi-

mus kaip naujų teologinių idėjų kilmė, kintančių religinių pažiūrų santykis su kintančiomis pažiūromis į valstybę ir religinė sekuliarinės žinijos legitimacija.

Tačiau dėl šių publikacijų kyla ir daug ginčų. Tebėra neaišku, ar puritonizmas kaip ideologija savarankiškai reikšmingai paveikė su juo susijusius socialinius poslinkius, ginčytini ir kai kurie jo turinio dalykai bei sąlygos, sustiprinusios jo patrauklumą tam tikroms grupėms. Puritonizmo klausimas ryškiai atskleidžia visus sunkumus, kylančius norint susieti šventyklą su jos socialine aplinka: sunku pamatuoti, paaiškinti kaitos priežastis, sunku nustatyti sudėtingų idėjinių sistemų santykius.

Daugelis ginčų dėl Weberio argumentų apie puritonizmą krypsta į esminius klausimus. Pavyzdžiui, istoriniuose tyrinėjimuose puritonizmo ideologiniu pagrindu laikoma tai neužtikrinta jo soteriologija, tai išrinktųjų doktrina, tai jo implicitinis filantropizmas. Kiti klausia, ar puritonizmas tikrai susiformavo XVII a. - o gal jo šaknys siekia ne tik valdingą Reformaciją, bet ir labai racionalizuotas Viduramžių religines sampratas. Dar kiti svarsto, kiek konkrečiai puritonizmas prisidėjo prie tokių poslinkių kaip ankstyvosios mokslinės akademijos arba grupuotės, skelbusios pilietinio maišto idėjas.

Šių tyrinėjimų tokia gausybė, kad mokslininkai retkarčiais jau reiškia abejonę, ar tolesni tokio pobūdžio darbai gali būti vertingi. Tačiau domėjimasis Weberio teorija, regis, neslūgsta - daugiausia dėl to, kad, nepaisant puritonizmo istorinio specifiškumo, jis buvo vienas formuojančių mūsų nacijos ir moderniųjų Vakarų istorijos faktorių. Weberio puritonizmo studija iki šiol labai domimasi dar ir todėl, kad jo darbas teikia teorinės paspirties šventybės supratimui mūsų laikais.

Pastaruoju metu išleista keletas reikšmingų studijų, kuriose greta indėlio į puritonizmo istorinius tyrinėjimus patei-

kiama įdomių naujų idėjų apie teorines prielaidas, glūdinčias Weberio tradicijos religijos ir ideologijos aiškinimuose. Šių studijų teorinės šaknys suleistos tiesiai į Weberio argumentaciją, bet jose teikiamos religijos ir ideologijos įžvalgos turėtų būti vertingos anaiptol ne tik Weberio mokyklos požiūriu.

Svarbiausias šių studijų indėlis yra tas, kad jos bando paaiškinti, kokie specifiniai socialiniai procesai įsiterpia tarp bendrųjų socialinių arba kultūrinių sąlygų ir ideologijos atsiradimo. Kiekviena jų savaip kelia mintį, kad ideologijas su socialine aplinka sieja ne koks nors pasklidas mechanizmas, pvz., panašumas, legitimacija ar izomorfizmas, o tai, kad ypatinguose instituciniuose kontekstuose jas kuria organizacijos, sąjūdžiai ir veikėjai, kurie visi semiasi išteklių iš aplinkos ir imasi konkrečių veiksmų, lengvinančių arba sunkinančių atitinkamų ideologijų pripažinimą. Atsižvelgiant į tai, tampa aišku, kad šios studijos svarbios dabartinėms diskusijoms - ir ne tik skatinamoms Weberio tradicijos, bet ir, pavyzdžiui, neomarksistiniams valstybės ir ideologijos aiškinimams bei postruktūralistinėms kultūros produkavimo traktuotėms.

DANGIŠKOJI SUTARTIS

DAVIDO Zareto *Dangiškoji sutartis* - tai pastanga smulkiau patyrinėti vienos anglų puritonizmo doktrinos - idėjos apie tikinčiojo ir Dievo sandorą - kilmę[1]. Weberis manė, kad ši doktrina buvo ypač reikšminga legitimuojant racionalų pramoninį kapitalizmą. Vadinamoji "sandoros teologija" leido individams įsitikinti savo dievišku išrinktumu, puoselėjant drausmingą pamaldaus atsidavimo ir religingų darbų gyvenimą. Taigi ji sušvelnino ankstesnį predestinacinį kalvinizmo akcentą, į Dievo ir individo santykius įvesdama sutarties, pasikeitimo ir abipusiškumo sampratas.

Weberis pabrėžė būtent šią doktriną, aiškindamas, jog būdingus kalvinizmo teodicėjos nuostatų neaiškumus puritonizmas modifikavo taip, kad asketizmo paskatintos drausmingos veiklos vaisius buvo galima laikyti asmens išganymo ženklu. Zaretas tvirtina, jog Weberio pateiktoje religijos ir kapitalizmo traktuotėje šis teologinis poslinkis toks svarbus, kad reikia deramai išaiškinti jo kilmę.

Ankstesnėse interpretacijose būdavo orientuojamasi į teologinius sandoros teologijos pirmtakus, o Zareto studija pateikia sociologinį požiūrį ir semiasi idėjų iš naujausių bandymų perrašyti socialinę istoriją iš populiaresnės, atvirkštinės perspektyvos. Daugiausia dėmesio jis skiria kintantiems pasauliečių bei dvasininkijos santykiams ir religinių idėjų produkavimo būdams.

Dangiškosios sutarties aiškinamasis modelis pradedamas pabrėžiant socialinių - struktūrinių, techninių ir kultūrinių permainų svarbą Anglijos visuomenėje. Šios permainos sukūrė aktyvų pasauliečių sluoksnį, labiau suinteresuotą dalyvauti maištinguose liaudies sąjūdžiuose. Esminiai šių permainų poslinkiai buvo rinkos jėgų skverbimasis į kaimą, kur tebegyveno didžioji dauguma gyventojų; populiarios spaudos pasirodymas ir raštingumo augimas; liaudies maištavimą skatinančios idėjos, pvz., antiklerikalizmas ir racionalesnė orientacija į materialinį bei dvasinį gyvenimą.

Toliau, kalbant apie dvasininkiją, šis modelis atskleidžia, kaip pamokslininkai reagavo į kylantį liaudies maištingumą ir bandė jį suvaldyti. Dvasininkija akcentavo ir subtiliai modifikavo sąžinės šventumo ir religinio ugdymo idėjas, mėgindama užtikrinti liaudies pavaldumą pasaulietinei valdžiai, atgauti bažnytinę pasauliečių kontrolę, kaip nors vienytis su valstybe ir užsitikrinti aristokratijos globą.

Šias pagrindines pasauliečių ir dvasininkijos ypatybes laikant religinių pokyčių prielaidomis, autoriaus modelis

nukreipiamas į konkrečius sąjūdžius, kurie susiformavo kaip konkuruojantys naujų pasauliečių ir dvasininkijos santykių organizavimo būdai. Atrodo, kad svarbiausia buvo trijų konkrečių grupių konkurencija: pasauliečių puritonų, separatistų ir radikalių eretikų. Zaretas aiškina, kad šių grupių ginčai daugiausia sukosi aplink neaiškią padėtį, kurioje atsidūrė dvasininkai. Viena vertus, jie buvo įšventinti bažnyčios tarnautojai, pavaldūs jos vadovybei. Antra vertus, jie vis aktyviau ėmėsi liaudies sąjūdžių lyderių vaidmens. Žodžiu, dvasininkams teko laviruoti tarp savo bažnytinių viršininkų ir nerimstančių sekėjų pasauliečių reikalavimų. Šiame kontekste ir gimė sandoros teologija.

Dvasininkai kaip įmanydami stengėsi išlaikyti pasaulietinio sąjūdžio vadžias, tad jiems dažnai teko siūlyti doktrinos kompromisus su kraštutiniais pasauliečių reikalavimais arba, reaguojant į organizacinį spaudimą, teikti bandomuosius sprendimus, turėdavusius nelauktų padarinių. Sandoros teologija susiformavo iš įvairių intelektualinių precedentų, suformuluotų ir modifikuotų reaguojant į organizacinį spaudimą. Ji rėmėsi daugiausia sandoros idėjomis apie tikinčiojo iniciatyvą reaguojant į dievišką išrinktumą. Biblijos skaitymą, pamokslų klausymą, šeimynines apeigas ir savo dvasinio gyvenimo nagrinėjimą imta pabrėžti kaip dieviško išrinktumo įrodymus.

Šie sandoros teologijos elementai ne tik išsprendė kai kurias aktualiausias dvasininkijai iškilusias bažnytinės sanklodos problemas, bet ir atrodė prasmingi pasauliečiams, nes buvo panašūs į sandoros idėjas, ryškėjusias finansų ir prekybos pasaulyje. Taigi Weberio nustatytos puritonizmo ir ekonomikos idėjų analogijos yra svarbūs argumentacijos bruožai, bet šių idėjų suartėjimo sąlygas Zaretas detalizuoja smulkiau, nei Weberis.

Zareto studija iš naujo grindžiama plačiais pamokslų nag-

rinėjimais, pasauliečių atsiminimais ir istorinėmis bažnytinių diskusijų bei bendrų socialinių sąlygų studijomis. Joje apsiribota Anglija, tad nepasinaudota platesnio masto palyginimais (kaip Weberio), tačiau gausiai pasitelkta sociologinių koncepcijų, sujungtų į detalų vyksmo modelį, apimantį socialiniusstruktūrinius, kultūrinius, organizacinius ir tarpasmeninius veiksnius.

Zareto metodo pranašumas yra tas, kad jis parodo bendrų socialinių sąlygų poveikio religinėms idėjoms svarbą, bet, užuot siejęs šį poveikį su slaptomis psichologinėmis būsenomis ar miglotais interesų ir legitimacijos apibendrinimais, atseka konkrečius veiksnius specifiniuose kontekstuose, kuriuose idėjos buvo produkuojamos, modifikuojamos ir skleidžiamos. Susidaro įspūdis, kad surasta įtikima socialinių sąlygų ir religinės kaitos sąsajų sistema.

DIEVOTUMAS IR POLITIKA

PRIE naujo Weberio idėjų traktavimo prisideda ir Mary Fulbrook studija apie puritonizmą bei pietizmą Anglijoje, Viurtemberge ir Prūsijoje[2]. Klausdama, kodėl religinės idėjos Prūsijoje buvo palankios absoliutizmui, Viurtemberge politiškai pasyvios, o Anglijoje priešiškos absoliutizmui, Fulbrook imasi tirti religinių idėjų ir socialinių kontekstų, kuriuose jos formuojasi sąveiką. Kaip ir Zaretas, ji daro išvadą, kad ideologinių rezultatų negalima paaiškinti remiantis vien teologiniais precedentais. Iš tikrųjų ji neranda, kuo pagrįsti veberišką argumentą, kad idėjos turi ypatingą panašumą į konkrečias socialines, ekonomines ar politines struktūras, kurias padeda legitimuoti. Fulbrook taip pat neranda įrodymų, kad visuomenės klasės arba statuso grupės tiesiogiai veikia ideologijas. Jai, kaip ir Zaretui, religines ideologijas tenka tyrinėti pla-

tesnėje, sudėtingesnėje "sociopolitinės" aplinkos sistemoje.

Fulbrook pažymi, kad puritonizmas XVII a. Anglijoje ir pietizmas XVIII a. Viurtemberge bei Prūsijoje savo bendriausia teologine orientacija buvo gan panašūs. Visais trimis atvejais buvo akcentuojamas tyrumas ir atsivertimas, gyvenimas stropiai laikantis šventraščio, aiški Dievo karalystės tapimo dorovine bendruomene žemėje vizija ir aktyvus pasaulietiškas požiūris į socialinę pažangą bei dorovinį asketizmą. Tačiau susiformavo visiškai skirtingi konkretūs požiūriai į absoliutistinę valdžią. Kodėl?

Folbrook aiškina, kad bendrąsias idėjas konkrečiomis politinėmis ideologijomis paverčia socialinės kliūtys, su kuriomis, siekdamos savo tikslų, susiduria religinės bendruomenės. Ji aptinka, kad svarstomais atvejais religiniai jausmai iš esmės glūdėjo instituciniame valstybinės bažnyčios kontekste. Todėl religinių reformų sąjūdžių galimybes siekti savo tikslų daugiausia lemia esami valstybės, valstybinės bažnyčios ir kitų galingų interesų grupių santykiai.

Anglų puritonizmas kultivavo antiabsoliutizmo ideologiją, nes turėjo gan stiprią liaudies paramą, o jam priešinosi valstybinė bažnyčia, glaudžiai susijusi su karaliumi, globojusiu ją mainais už ideologinę paramą. Viurtemberge pietizmas laikėsi politinio neutralumo, nes jį iš esmės toleravo valstybinė bažnyčia, buvusi gan nepriklausoma nuo karaliaus ir, pasitelkdama aristokratiją, pajėgi įkūnyti naujas politinės bendrijos prigimties idėjas. Žodžiu, pietizmas buvo antiabsoliutistinis, bet ne revoliucingas, nes turėjo būdų taikiai siekti savo tikslų. Kitoks buvo Prūsijos pietizmas, formavęsis feodalinės aristokratijos kontekste, teikusios jam gan silpną ekonominį pagrindą. Iš tiesų prūsų pietistus daugiausia rėmė besiformuojanti centralizuota valstybė, siekusi užvaldyti feodalinę aristokratiją; tad pietizmas palengva ėmė politiškai palaikyti absoliutizmą.

Fulbrook studijoje nėra tokių subtilių kintamųjų veiksnių, siejančių visuomenines sąlygas su religinėmis ideologijomis, kaip Zareto veikale. Bet ji sugeba pateikti gana taupų savo aiškinamų skirtumų modelį. Gan sudėtingos istorinių kintamųjų veiksnių sistemos reziumuojamos parodant valstybinės bažnyčios, valstybės ir aristokratijos santykius, galiausiai lemiančius, kur religinių reformų sąjūdis bus linkęs ieškoti paramos, tampančios svarbiausiu faktoriumi, formuojančiu to sąjūdžio požiūrį į valstybę.

WALLINGTONO PASAULIS

ISTORIKO Paulo Seaverio knyga *Wallingtono pasaulis* Weberio palikimą papildo visai kitaip[3]. Puritonas amatininkas Nehemiah Wallingtonas gyveno Londone nuo 1598 m. iki savo mirties 1658 m. Seaverio studija paremta gausiais Wallingtono atsiminimais, religiniais apmąstymais ir laiškais - iš viso jų buvę apie 20 000 tūkstančių puslapių, o išliko 2 600. Seaveris, naudodamasis šia medžiaga, gyvai atkuria tipišką puritono pasauliečio pažiūrų vaizdą.

Knygos temos apima dalį teritorijos, dažniausiai tyrinėjamos Weberio specialistų, - pašaukimo doktriną, požiūrį į pinigus, lytinės elgsenos ir šeimos vertybes, dorovės normas. Seaveris neigia, kad Wallingtoną galima laikyti tipišku puritonų amatininku (neįprasta buvo jau tai, kad jis tiek daug rašė), bet jis dar pateikia pakankamai kitos medžiagos - iš puritonų pamokslų ir kitų autobiografijų, - tad skaitytojas užverčia knygą, jausdamasis šį tą sužinojęs apie puritonus apskritai.

Seaverio knygoje, kitaip negu Zareto ir Fulbrook studijose, bendroms socialinėms sąlygoms, galėjusioms formuoti puritonų ideologiją, skiriama mažai dėmesio. Ji vertinga dau-

giausia tuo, kad vaizduoja pačią ideologiją. Jei sutinkame su Zareto teiginiu, kad liaudiška pasauliečių ideologija yra ignoruojamas puritonizmo aspektas, tai Wallingtono atsiminimai tampa dar reikšmingesni: jie leidžia žvilgtelėti už atkurtų kategorijų, kurias Weberis ir kiti taikė puritonizmui. Religinė ideologija kurį laiką liaujasi buvusi idealių tipų sistema ir tampa konkrečiu diskursu. Galime pamatyti žodžius ir kategorijas, kuriais puritonai konkrečiai kūrė savo tikrovės jausmą. Manau, kad tai itin vertinga permąstant kai kurias Weberio idėjas apie socialinius ir psichologinius religijos veiksnius.

RELIGIJA IR MAIŠTAS

Straipsnyje, išspausdintame Bruce'o Lincolno sudarytoje knygoje *Religija, maištas, revoliucija*, Christopheris Hillas taip pat svarsto pasaulietinį puritonizmo aspektą[4]. Tam tikra prasme Hillas pasakoti pradeda ten, kur baigia Zaretas ir Seaveris. Jam labiau rūpi antroji, o ne pirmoji XVII a. pusė. Jis pripažįsta sandoros teologijos svarbą, bet orientuojasi į jos žlugimą, o ne į kilmę. Kaip ir Fulbrook, jis gvildena radikaliąsias puritonizmo tendencijas, bet labiau domisi turtuolių ir vargšų, o ne naujojo pirklių elito ir valstybės konfliktu. Jo straipsnyje akcentuojamas idėjų takumas, parodoma, kaip vieno laikotarpio sprendimai virsta problemomis kitame ir kaip svarbu skirti dėmesį ideologijas puoselėjančių grupių nelygybei.

Hillas stengiasi paaiškinti perėjimą nuo sandoros teologijos, taikytos išrinktai mažumai, prie tinkančios daugumai universalesnės išganymo doktrinos. Jis daro prielaidą, kad šis perėjimas atspindėjo kintančią turtingųjų ir vargšų socialinę padėtį. 1640 m. turtingųjų ir vargšų nelygybė, matyt, buvo išryškėjusi. Sandoros teologija buvo patraukli turtingiesiems, nes jie turėjo pakankamai lėšų, kad galėtų dievotai,

pagal jos reikalavimus, gyventi. Tačiau sandoros teologijai taip pat reikėjo aiškios nuodėmės doktrinos kaip priemonės kontroliuoti vargingus visuomenės sluoksnius.

Vis dėlto puritonizmas tik iš dalies išsprendė visuomenės kontroliavimo problemą, ir XVII a. penktame dešimtmetyje vargšai galėjo atkakliau reikšti savo reikalavimus. Kylantis antinomizmas laikinai leido klestėti konkuruojančioms ideologijoms, ir tarp vargšų vis populiarėjo universalizmas. Taip buvo sprendžiama nuodėmės problema, primesta žemesnėms klasėms kartu su elito sandoros teologija. Elito atsakymas 1640-1660 m. buvo siekimas vis labiau menkinti nuodėmės idėją ir apskritai neskatinti mąstyti apie Dievo prigimtį. Susiformavo deistinė filosofija, kurioje nuodėmės ir Dievo idėjos užleido vietą naujiems visuomenės kontroliavimo mechanizmams, kuriuos teikė įstatymai, o legitimavo gamtos teisėtumo sampratos.

DU TRAKTATAI APIE PILIETINĮ VALDYMĄ

Kaip žinia, gamtos teisėtumas yra esminis Locke'o politinės filosofijos argumentas. XVII a. pabaigoje, kai Locke'o idėjos suvešėjo, puritonizmo įtaka jau blėso (jei Hillas teisus). Tačiau daug samprotauta apie tai, dažnai atsižvelgiant į Weberio svarstymus šia tema, kad puritonizmas per ypatingą idėjų panašumą paruošė kelią Locke'o demokratijos teorijai.

Pastaraisiais metais didelio užmojo ir iš esmės sėkmingas bandymas nagrinėti religiją bei ideologiją istoriniame kontekste tiesiogiai orientavosi į šią puritonizmo ir demokratijos teorijos sąsają. Ėmęsis Locke'o knygos *Du traktatai apie pilietinį valdymą* kaip šios aiškintinos teorijos konkrečios formos, politologas Richardas Ashcraftas iš naujo išnagrinėjo visą aktualią informaciją ir naujoviškai interpretavo

socialines sąlygas, kuriomis parašyta ši įtakinga knyga[5].

Platesnis Ashcrafto studijos tikslas yra parodyti pavyzdį, kaip pravartu politinę ir religinę ideologiją atskirti nuo abstraktaus filosofinio svarstymo srities ir gvildenti ją "siejant su socialiai apibrėžta publika, kurios nariai visuomenine veikla siekia tam tikrų praktinių pranašumų"[6]. Ashcraftas siekia šio tikslo parodydamas, kad Locke'as *Du traktatus apie pilietinį valdymą* rašė ne kaip apmąstymų dramblio kaulo bokštą, o priešingai - traktatai kilo iš XVII a. aštuntame dešimtmetyje prasidėjusio radikalaus politinio judėjimo dinamikos, apėmusios išskyrimo krizę, Rye House sąmokslą[7], Monmoutho sukilimą ir pasiekusios kulminaciją 1688 m. Šlovingąja revoliucija.

Ashcraftas taip pat aiškina, kad ideologiją reikia suprasti, kaip siūlo Zaretas, per ankstesnių sampratų, lozungų, straipsnių ir argumentų matricą, teikiančią pagrindą diskusijoms. Jis duoda ryškų pavyzdį parodydamas, kad Locke'o vartotas posakis "teisių pažeidimas" (iš to kilo mūsų vartojama frazė "privatumo pažeidimas") atsirado iš koduotos diskurso formos, kuria naudojosi Shaftesbury ir jo bendrai sąmokslininkai. Agentai zonduodavo potencialius naujokus šnekindami juos apie "pažeidimus". Šio dviprasmiško termino reikšmė, nurodanti tiesioginį pažeidimą, būdavo atskleidžiama tik nustačius naujoko lojalumą.

Knygoje taip pat pateikta naudingų pavyzdžių, rodančių, kaip ideologijos jungiamos su savo socialine aplinka arba ją atspindi. Pavyzdžiui, Ashcraftas aiškina, kad Locke'as (ir jo amžininkai) ėmė domėtis epistemologija, atsižvelgdami į dvasininkijos ir kitų karūnos gynėjų tvirtinimus, kad bendrojo gėrio pažinimas galimas tik iš profesionalių institucionalizuotų šaltinių - bažnyčios ir valstybinės biurokratijos. Taip pat Ashcraftas parodo kaip rinkimų politika ir religinis susiskaldymas baigėsi tam tikro pobūdžio ideologų iškili-

mu, pvz., ginančių racionalumą arba pasisakančių už teisines nuosavybės santykių garantijas.

WEBERIO TEMOS

DAUGELIU aspektų šios studijos suderinamos su bendromis Weberio pažiūromis ir net pritaria joms. Iš tiesų jos daug kur remiasi Weberio įžvalgomis. Pavyzdžiui, Zaretas ne tik perima Weberio mintį, kad puritonai akcentavo išganymo liudijimus, kaip savo pagrindinį priklausomą kintamąjį dydį, bet ir tiesiogiai remiasi Weberiu, kainą formuojančias rinkas laikydamas praktinio racionalumo šaltiniu.

Tačiau šiose studijose taip pat esama atvirų pastangų performuluoti kai kuriuos Weberio teiginius. Zaretas mano, kad jo išvados atitinka bendras Weberio pažiūras į racionalizavimo svarbą Vakarų visuomenėse, bet teigia, kad jo studija prieštarauja konkrečioms Weberio idėjoms apie galutinių vertybių santykį su praktine etika. Pasak Zareto, jo duomenys rodo stiprų priežastinį priešingos krypties ryšį - nuo racionalizuotų sandoros normų ūkiniuose santykiuose į abstraktesnę sandoros teologijos doktriną. Iš to jis daro išvadą, jog Weberis tikriausiai klydo teigdamas, kad, norint sukurti vieningą vertybių hierarchiją, prieštaraujančią tradicionalizmui ir teikiančią motyvaciją puoselėti racionalią ūkinę veiklą, racionalizuota religija yra būtina. Neigdamas Weberio pastangą parodyti, "kaip abstrakčios etinės doktrinos gali paveikti kasdienį gyvenimą", Zaretas teigia, kad "pasaulietinės veiklos praktinė etika gali turėti ne mažesnę įtaką abstrakčios doktrinos formavimuisi"[8].

Fulbrook irgi teigia, kad jos studija prieštarauja Weberio pateiktai griežtai religinių idėjų ir praktinių rezultatų santykių interpretacijai. Ji abejoja tvirtinimu, kad tam tik-

ros religinės idėjos vidujai artimos politinėms orientacijoms, ir parodo, kaip skirtingose aplinkose panašios idėjos duoda skirtingus rezultatus. Kraštutinė jos medžiagos interpretacija teigtų, kad ideologija - visai nesvarbus dalykas. Atsargiau interpretuodami sakytume, kad ideologija svarbi, bet todėl, kad ji lanksti, o ne kieta, kintama, o ne statiška. Abstrakčios idėjos įgyja reikšmių konkrečiuose kontekstuose, kurie paskui skatina žmones imtis vienokios ar kitokios veiklos.

Nė viena iš šių studijų netaiko į bendrą teorinę plotmę, bet pateikia teorinių implikacijų, vertų bendresnio svarstymo. Šiose studijose akivaizdus Weberio puoselėtas domėjimasis puritonų ideologijos ir ekonominės raidos santykiais, taip pat santykiais tarp puritonizmo ir idėjų, atspindinčių racionalumą politikos srityje. Tačiau Weberis pabrėžė asketinio kalvinizmo ir savininkiško kapitalizmo kaip idealių tipų atitikimą, o vėlesnės mūsų apsvarstytos studijos nagrinėja konkrečias socialines sąlygas, kuriomis buvo produkuojamos ir modifikuojamos puritonų idėjos. Dėmesys perkeliamas nuo bendrų santykių į įsiterpiančius procesus, nuo motyvacijų bei legitimacijos į ideologinio produkavimo kontekstus, ir nuo funkcionalistinių ar pasekminių argumentų į svarstymus apie socialinius mechanizmus, suvedančius ideologiją į sąlytį su reikiama publika ir veikėjais.

Čia turime kintamųjų dydžių sistemą, kuri visuomeninės struktūros ir religinės ideologijos sąsajas daro labiau įtikimas. Nepasitenkinantiems dedukcinėmis teorinėmis formuluotėmis, aiškinančiomis, kad ideologijos tarnauja ekonominiams arba politiniams interesams, mums pateikiami bandymai įvardyti tikėtiną grupę socialinių veiksnių, siejančių konkrečius idėjų produkuotojus ir skleidėjus su jų socialine aplinka, suinteresuotais publikos sluoksniais ir su idėjas įgyvendinančių veiksmų seka. Galima skirti keletą kintamųjų dydžių tipų ar grupių, kurie gali būti vienaip ar kitaip pra-

vartūs studijuojant religijos ir ideologijos kaitą apskritai.

RELIGIJOS KAITOS TRAKTUOTĖ

PRADĖDAMI nuo *bendriausių aplinkos sąlygų,* galbūt netiesiogiai padedančių sukurti atmosferą, palankią naujų idėjų iškilimui, galime nustatyti kintamuosius dydžius, pirmiausia darančius įtaką potencialios publikos dalyvavimui. Zaretas skiria tris kintamųjų dydžių tipus, tikriausiai svarbius svarstant publiką: (1) socialiniai-struktūriniai kintamieji veiksniai nusako potencialios publikos dydį, socialinę padėtį ir materialinių išteklių prieinamumą, (2) techniniai nurodo kokią nors priemonę, kuria šiai publikai galima perteikti idėjas, (3) kultūriniai reiškia bendrus simbolinius arba protinius sugebėjimus, kuriuos ji gali panaudoti apdorodama pateikiamas idėjas. Šių kintamųjų pavyzdžiai gali būti tokie: (1) rinkų sklaida ir profesinių grupuočių integracija į rinkos tinklą, (2) techninės galimybės gaminti ir platinti spausdintą medžiagą, (3) individų susipažinimas su samprotavimo stiliais ir įsitraukimas į racionalią teologinę ar politinę diskusiją.

Zareto publikos akcentavimą, matyt, reikia išplėsti bendriausiu lygiu mąstant apie visuomeninės aplinkos svarbą ideologijai. Publika - ne vienintelis ideologijos keitimo ar palaikymo veiksnys. Reikia ir kitų išteklių: materialinių - lėšų spausdinimui, pastatams ir algoms; simbolinių - kultūriškai apibrėžtų mąstymo kategorijų ir ritualizuoto idėjų inscenizavimo arba formalios legitimacijos, teikiamos mokovų, profesionalių ekspertų, ekonominio elito bei pareigūnų. Maža to, išteklių aplinka gali būti apibūdinama ir kitaip - ne vien per konkrečių išteklių pasiūlą. Gali būti svarbios ir abstraktesnės aplinkos savybės - jos įvairovė ar nestabilumas. Tarkim, aplinkos įvairėjimas gali palengvinti ideologijų su

laisviau susietais elementais kūrimą, pvz., individualistinę ideologiją, kuri atpalaiduoja konkrečius principus, traktuodama juos kaip asmeninio pasirinkimo dalykus.

Plotmėje, artimesnėje konkrečiam ideologijos produkavimui, reikšmingais teoriniais kintamaisiais dydžiais tampa ir *instituciniai kontekstai*. Jiems sąveikaujant su bendresnėmis aplinkos sąlygomis, susiformuoja galutinė idėjų forma ir turinys. Šie kintamieji dydžiai labai padeda apibūdinti įsiterpiančius mechanizmus, kuriais bendresnės socialinės-struktūrinės sąlygos veikia ideologijas. Užuot turėdamas postuluoti tiesioginį, psichologinį, neretai paslaptingą poveikį paskiriems individams, tyrinėtojas gali parodyti, kad idėjas iš tikrųjų produkuoja konkretūs žmonių sluoksniai, kurie gali pasinaudoti reikiamais materialiniais ir kultūriniais ištekliais, kuriuos veikia ypatingi organizaciniai suvaržymai ir kurie perteikia savo idėjas publikai, turinčiai priežasčių jas priimti.

Aptariant institucinius kontekstus, kuriuose produkuojamos ideologijos, reikia atkreipti dėmesį ir į netolygų socialinių išteklių paskirstymą. Ši nelygybė svarbi ne tik nustatant, kas gali disponuoti kultūrinio produkavimo priemonėmis, - ji taip pat tampa problemiška atsižvelgiant į visuomenės kontroliavimą, galintį skatinti ideologinių sprendimų bandymus. Nors kartais ideologijos puoselėjamos menkos mažumos vardu, racionalizuojančioms tendencijoms, kurias pastebėjo Weberis, gali reikėti bendresnių sąlyginio žmonių statuso koncepcijų. Tokio pobūdžio nagrinėjimai - ideologijų ir statuso grupių santykių tyrimai - neretai būna nepakankami, nes juose pasitenkinama paprasčiausiais teiginiais apie interesus bei legitimaciją. Dažnai dar reikia papildomų pastangų konkretizuoti, kaip tam tikrų statuso grupių interesai sudomina ideologijos produkuotojus, kaip šie produkuotojai reaguoja ir kokie suvaržymai veikia jų reakciją.

Gvildenant šiuos klausimus, dažnai gali praversti mintis,

kad patiems kultūros produkuotojams rūpi išlaikyti savo padėtį, ir, to siekdami, jie kartais eina į kūrybiškus kompromisus. Sparčių socialinių permainų laikotarpiai, pvz., revoliucijos, gali išplėsti tokių naujovių galimybes, keisdami šaltinių pasiskirstymą, sudarkydami institucionalizuotus vaidmenis, keldami netikrumą dėl moralinių pareigų ir užvesdami konkuruojančius ideologinius judėjimus.

Fulbrook studija parodo, jog svarbu ne tik pripažinti, kad idėjos produkuojamos institucijose, bet ir kad šios institucijos turi svarbių santykių su kitomis institucijomis. Tiesioginis kontekstas, kuriame susikuria naujas religinis judėjimas, gali būti oficiali bažnyčia, ji gali būti ir to judėjimo ideologijos židinys, bet, kita vertus, ši institucija tikriausiai priklausys nuo ją remiančios valstybės ir ekonominės hierarchijos. Zareto nusakyti platūs aplinkos pokyčiai perteikiami ne per vieną instituciją, o per susijusių institucijų sistemą. Šių platesnių permainų poveikis reiškiasi ne tik tuo, kad jos ideologinėms reformoms sukuria pasaulietinę publiką, bet ir tuo, kad jos veikia institucijų tarpusavio santykius. Fulbrook studija ypač gerai iliustruoja, kokie svarbūs yra ištekliai, pvz., politinė parama ir ekonominė globa, galintys priklausyti ne tiek nuo plačiosios publikos pobūdžio, kiek nuo stambiųjų jungčių tarp institucijų. Taigi jos knyga parodo, kad galima daug prisidėti prie religinės ideologijos tyrimų, orientuojantis į bendruosius institucijų santykius.

Dar vieną aktualių kintamųjų dydžių grupę galima pavadinti *veiksmų sekomis* [*action sequences*]. Jos siejasi su tuo, kad kultūriniai produkuotojai kai ką daro konkrečiai, skatindami kultūrines naujoves. Šios veiksmų sekos - tai, pavyzdžiui, veikėjų reakcijos į dirgiklius konkrečiose situacijose, būtent - bandymai reikšti idėjas, atskleisti prasmę, pateikti interpretacijas, priimtinas atitinkamiems sluoksniams. Konceptualizuoti šias reakcijas kaip atskirą kintamųjų veiksnių

grupę yra svarbu todėl, kad tada kultūrinės naujovės traktuojamos kaip konkrečių veiksmų padariniai, o ne vien kaip bendro pobūdžio reiškiniai, automatiškai ir paslaptingai išnyrantys iš struktūrinių sąlygų. Šie veiksmai į teorinę schemą įtraukia ir veiksnumo arba voliuntarizmo elementą, panašiai kaip Weberio charizmatinio lyderio idėjoje, tik platesne prasme.

Nagrinėjant veiksmų sekas, sukeliančias religijos kaitą, yra svarbūs ir kai kurie specifiškesni dalykai. Vienas jų - reikšmingos specifinės krizės ar postūmiai, verčiantys veikėjus daryti pareiškimus ar pateikti interpretacijas. Zaretas tai vadina spaudimu. Pavyzdžiui, puritonų dvasininkijai teko reaguoti į keletą specifinių reikalavimų arba polemikų - netradicinį kamžos dėvėjimą, kryžiaus naudojimą krikštijant. Žinoma, šios konkrečios krizės gali tapti simboliais, reiškiančiais pažiūras bendresniais klausimais.

Kitas svarbus veiksmų sekų traktavimo atžvilgis - kompromiso arba sintezės idėja. Naujos religinės pažiūros dažnai esti kelių, anksčiau buvusių atskirų mąstymo linijų samplaika. Kai kuriais atvejais, smulkiai nagrinėjant šį procesą, gali konkrečiai paaiškėti, kaip buvo pasiremta keliomis kultūrinėmis kategorijomis, jas jungiant ir modifikuojant. Rezultatas gali būti naujos vyraujančios idėjos iškilimas (puritonų "sandoros" idėja), naujas modelis arba metafora mąstant apie moralines pareigas (sutarties metaforos Locke'o teorijoje) arba nauja ideologinių elementų santykius grindžianti forma (individuali sąžinė kaip atpalaiduojantis mechanizmas). Kitaip sakant, veiksmų sekos išdava gali būti konkreti idėja ar sąvoka, išsiskirianti atviru substantyviu turiniu, arba giluminė metafora, kuri veikia idėjas, pati netapdama esmine sąvoka, arba formali struktūra, kurią reikia numanyti, remiantis idėjų tarpusavio santykiais.

Nagrinėjant veiksmų sekas, potekstėje glūdi keleto kon-

kuruojančių ideologijų, interpretacijų ar interpretuotojų egzistavimas. Veikėjai gali konkuruoti vieni su kitais ir siekti užvaldyti padėtį ją įprasmindami ar ideologiškai apibrėždami. Jų konkurencija gali kilti dėl skirtingos jų organizacinės padėties, skirtingų interesų ar skirtingos kultūrinės medžiagos, su kuria jie dirba. Pavyzdžiui, puritonų atveju greta nuosaikesnės jų dvasininkijos atsirado keletas radikalių separatistų grupių. Išsiplėtojus tokiai konkurencijai, randasi galimybė, kad pats jos buvimas veiks idėjų raiškos būdą. Veikėjai būna linkę ne tik išsakyti savo pažiūras, bet ir įsitraukti į tikrą ar įsivaizduojamą dialogą su savo varžovais, bandyti nuvainikuoti ar neutralizuoti konkuruojančias idėjas arba panaudoti jas kaip klaidingų ir nepraktiškų pasiūlymų pavyzdžius. Tarkim, dangiškosios sutarties idėja bent iš dalies įtikino puritonų dvasininkus todėl, kad ja buvo paremti konkretūs argumentai prieš radikalių eretikų mintis apie suaugusių krikštą ir laisvą valią.

Kai veiksmų sekos yra susijusios su skirtingų teologinių pažiūrų konkurencija, randasi galimybė, kad tiesioginiai institucinіai suvaržymai ir aplinkos ištekliai paveiks skirtingų idėjų atrankos procesą. Tai yra ilgainiui tam tikros idėjos vis labiau "išrenkamos", nes jos geriau atitinka esamą padėtį (įprasmina ją ir disponuoja ištekliais), o kitos "atmetamos".

Pavyzdžiui, puritonai savikontrolės ir introspekcinio tyrinėjimo akcentavimą ėmė aiškintis po 1590 m., kai nebebuvo vilties, kad bažnytinei pasauliečių priežiūrai bus galima panaudoti valstybę. Konkrečių dvasininkų ar teologų požiūriu, toks atrankos procesas tikrai galėjo turėti nenumatytų padarinių. Veikėjai reaguoja į įvykius, tik iš dalies žinodami esamas sąlygas, ir išsako artimiausių reikalingų veiksmų programą; kultūrinių padarinių reikšmę veikiau lemia akumuliacinė šių sprendimų trajektorija, o ne aiškiai artikuliuojamas pradžioje numatytas planas.

Taigi šiose studijose galime įžvelgti bendrą schemą, kurią sudaro trijų veiksnių kultūrinio produkavimo modelis: aplinkos sąlygos, instituciniai kontekstai ir veiksmų sekos. Atsižvelgdamas į visas tris kintamųjų sistemas ir jų tarpusavio santykius, analitikas gali gvildenti galimą bendriausių socialinių sąlygų poveikį idėjoms ir kartu nustatyti kai kurias įtikimas šių sąlygų ir konkrečių susiformuojančių idėjų jungtis. Weberio dominuojančių moderniosios kultūros tendencijų (pvz., racionalizavimo tendencijos) sampratos bei abipusiai šių tendencijų ir kitų poslinkių (pvz., industrializacijos bei biurokratizacijos) santykiai gali būti konkrečiai empiriškai nagrinėjami. Negalime palikti šių santykių koreliacinių panašumų plotmėje, jei panašumų plėtotės vyksmas įgyja konkretų pavidalą.

WEBERIS, MARXAS IR SUBJEKTYVUMAS

Kyla dar vienas klausimas - Weberio subjektyvių reikšmių akcentavimas. Kontinentinės Europos sociologai dažnai kritikuoja savo kolegas anglus ir amerikiečius dėl to, kad jie pernelyg pabrėžia Weberio domėjimąsi subjektyvia plotme. Tačiau neperdėtume sakydami, kad Weberis, akcentuodamas protestantų *etiką*, kapitalizmo *dvasią*, prasmę, motyvaciją ir *verstehen* [supratimą], atskleidžia savo domėjimąsi subjektyvumu. Šis interesas palaiko Weberio patrauklumą daugeliui sociologų, bet čia esama ir problemų. Štai tezėse apie protestantizmą ir kapitalizmą akcentuojami subjektyvūs idėjinių sistemų panašumai, o ne institucinės terpės, kuriose idėjos konkrečiai produkuojamos ir į kurias orientuojamasi Zareto ir Fulbrook darbuose. Apskritai imant, tai nuvedė prie metodologiniu požiūriu problemiško požiūrio į ideologiją ir religiją, nes tyrinėtojams reikia zonduoti subjektyvias reikšmes,

glūdinčias žmonių galvose. Kodėl gi Weberis galėjo taip daug dėmesio skirti subjektyviai plotmei?

Paprastai pateikiamas atsakymas, kad Weberio domėjimasis subjektyvumu susiformavo kaip atsakas į Marxo ekonominį determinizmą ir kaip jo pataisa. Pagal šį aiškinimą, Weberis tarytum norėjęs parodyti, kad žmonės gyvi ne vien duona, o vadovaujasi vidine motyvacija ir prasmėmis, kylančiomis iš idėjų. Galbūt tai pagrįstas aiškinimas, nors Weberio ir Marxo priešpriešа, ko gero, perdėta - juk Marxas domėjosi subjektyvia susvetimėjimo problema. Vis dėlto lieka klausimas, kodėl toks kritiškas stebėtojas kaip Weberis nuo pat savo ankstyvo susidomėjimo puritonų etika galėjo išlaikyti įsitikinimą, kad įmanoma daryti patikimus pareiškimus apie subjektyvias reikšmes. Atsakymą į šį klausimą galima rasti Seaverio aiškinime apie Wallingtoną.

Mes daug žinome apie Wallingtono subjektyvią pasaulėžiūrą, nes jis viską užrašydavo. Pats potraukis rašyti - nors, ko gero, daug ryškesnis nei jo amžininkų - atspindėjo svarbų puritonų rūpestį - tai, ką Seaveris vadina "ištirtu gyvenimu". Wallingtonas viską užrašydavo norėdamas objektyvizuoti savo mintis ir jausmus. Jis taip darė, nes puritonų idėja, kad Dievo ir išrinktųjų sandora pateikia asmens išrinktumo liudijimų, motyvavo tikintįjį registruoti bei pažinti savo mintis ir jausmus, kad jis galėtų rūpestingiau juos valdyti ir saugotis pagundų.

Be to, puritonizmas padarė prieinamus gausybę raštų ir tuo palengvino asmeninių jausmų pavertimą objektyviais pasakojimais. Pavyzdžiui, Wallingtono atveju mes apipilami tiesioginėmis Biblijos citatomis ir parafrazėmis, atviromis nuorodomis į puritonų doktrinas (nuteisinimo, išrinktumo) ir daugybe metaforinių bei alegorinių įvaizdžių (apie žvėris, medžius, ligas, keliones ir t.t.). Apskritai Wallingtonas retai kalba apie subjektyvias būsenas - jis daugiau objektyvizuo-

ja savo "aš" naudodamas aibę sąvokų: "šventasis", "siela", "krūtinė", "dievotas", "Viešpaties numylėtinis" ir t.t. Wallingtonas tarytum rašo ne apie save, o apie ką nors kitą, arba apie save tik kaip apie platesnės klasės narį. Jis reiškia gilius jausmus ir emocijas, bet labai kodifikuotai: jis jaučiąs "ramybę ir paguodą", "randa džiaugsmą", "iš širdies didžiai siekia", "suvaldo", "patiria kūno ir dvasios konfliktą". Taigi matome tokį atvejį, kai reikalaujama introspekcijos ir, kita vertus, jai padedama gatavais ir nepaprastai gausiais kultūriniais kodais.

Šiuo atžvilgiu puritonų terpė, matyt, buvo unikali. Iš tiesų Hillas aiškina, kad XVII a. pabaigoje teologiniai akcentai jau buvo pakrypę prieš tokį savęs tyrinėjimą. Šia prasme puritonų atvejis Weberiui suteikė gan neįprastą subjektyvumo blykstelėjimą. Tai visai kas kita nei šiuolaikinė apklausa, kai tyrinėtojas mėgina išgauti informaciją apie subjektyvias pažiūras iš individų, visai neapmąsčiusių savo jausmų iki jiems buvo pateikti iš anksto paruošti klausimai, nepriklausantys jų pačių subkultūrai. Greičiau puritonų atvejį galima palyginti su klinikine terpe, kurioje klientai kalba apie jausmus labai kodifikuotais terminais, pateiktais psichoanalitinės teorijos, išmoktais bendraujant su gydytoju ir sankcionuotais idėjų apie savityros vertę.

Bandant atkartoti Weberio domėjimąsi subjektyvia plotme, tikriausiai reikia turėti galvoje puritonų diskurso ypatybes. Jis gavo žinių apie subjektyvias prasmes, išsijotas labai formalizuotos, socialiai sukonstruotos kultūrinių kategorijų sistemos. Todėl galbūt reikia mažiau dėmesio skirti subjektyvių prasmių idėjai ir daugiau tirti socialiai sukonstruotas kategorijas, naudojamas diskurse apie šias prasmes.

Ši išvada taip pat leidžia plačiau apibendrinti kultūros prigimtį anksčiau minėta prasme, kuria Zaretas kritikuoja idėją, kad abstrakčios vertybės legitimuoja praktinę etiką.

Šio amžiaus penkto ir šešto dešimtmečio sociologinės teorijos neretai vaizduodavo kultūrą kaip vertybių hierarchiją, kuri yra suvienyta aukštesnio lygmens religinių vertybių bei asmeniškai internalizuota ir asmens elgsenai teikianti vientisumo bei kryptingumo. Nors kartais, šitaip aiškinant, būdavo remiamasi Weberiu, galima teigti, kad apskritai čia labiau semtasi iš bendrų amerikiečių politinės teorijos nuostatų. Vėlesniuose kultūros aiškinimuose iš esmės atsisakyta šitaip akcentuoti vertybių hierarchiją ir daug labiau susitelkta į diskursą, simboliką bei komunikaciją. Šiuo požiūriu kultūros esmė yra ne tiek jos internalizuotos integravimo ir motyvacijos galios, kiek komunikavimo potencialas. Todėl teorijos plotmėje subjektyvus kultūros aspektas darosi ne toks svarbus kaip objektyvūs komponentai, matomi tekstuose, diskurse ir ekspresinėje elgsenoje.

Taigi apibendrindami įvairius šiose studijose pateiktus argumentus, gauname požiūrį į religiją ir ideologiją, gerokai besiskiriantį nuo Weberio plėtotos traktuotės. Religija įsivaizduojama ne kaip internalizuotų vertybių sistema, veikianti asmens nuotaikas ir motyvaciją, o veikiau kaip kodifikuota sampratų ir kategorijų sistema, besireiškianti diskurse, stiprinama praktinio angažavimosi atvejų ir plėtojama institucinėse terpėse. Norint suprasti, kaip idėjos kinta, reikia atsižvelgti ne tik į subjektyvius poreikius bei vertybes, bet ir į idėjas reiškiančių veikėjų santykius su veikėjais, sudarančiais šių idėjų publiką, į institucinius kontekstus, kuriuose vyksta ši dinamika, ir bendruosius socialinius išteklius, kuriais disponuoja institucijos.

Kintanti viešosios religijos vieta

Daugelyje pasaulio dalių - Afrikoje, Filipinuose, Irane, Libane, Nikaragvoje, Brazilijoje, JAV - religinių institucijų ir valdančiųjų sluoksnių santykiai dramatiškai kinta. Opoziciniai sąjūdžiai išdygo tuose religinės bendruomenės sluoksniuose, kurie, regis, seniai buvo pardavę politinę sielą. Sukurptos tokios religinio tradicionalizmo atstovų ir techninės inteligentijos sąjungos, kokios dar visai neseniai būtų stebinusios. Kyla religinių grupuočių, anksčiau vieningai stodavusių prieš kitus tikėjimus ir išpažinimus, kautynės (fizine jėga ir žodžiais).

Šie poslinkiai meta labai konkretų iššūkį politikams ir religiniams vadovams. Tai iššūkis ir mūsų sampratoms apie viešąją religijos vietą šiuolaikiniame pasaulyje. Mes priversti klausti, ar mūsų įprastinės teorijos tebėra adekvačios ir ar mums nereikia ieškoti naujų supratimo kelių. Šiaip ar taip, dabar svarbiau rasti veiksmingus religijos ir politikos santykių gvildenimo būdus.

Kai kurie mokslininkai, apmąstydami religinės kaitos dinamiką, yra linkę visiškai atsisakyti teorinių schemų. Jie pataria imtis praktinių stebėjimų, aprašyti juos ir nė nemėginti šiuos duomenis sprausti į kokią nors išankstinę teoriją. Jų nuomone, visuomenės mokslas turėtų būti kaip gera žurnalistika: reikėtų kuo daugiau aprašinėti ir kuo mažiau interpretuoti.

Žinoma, gali būti labai pravartu nutraukti teorinius aki-

dangčius ir atvirom akim pažvelgti į tai, kas vyksta. Taip pat reikia paklausti, ar tikrai įmanoma visiškai atmesti prielaidas ir polinkius, įgytus su paveldėtomis teorinėmis schemomis. Net tada, kai stengiamės tik aprašinėti, renkamės, apie ką rašyti ir ką nutylėti. Įrodymui palyginkime knygas apie religiją ir politiką, parašytas politologų ir antropologų. Nors tema tariamai ta pati, matome, kad šias studijas įkvepia visai skirtingi klausimai.

Todėl atrodo verta pabandyti peržiūrėti svarbiausias teorines schemas, glūdinčias šiuolaikinės religinės kaitos studijose. Pasirinkau keturias schemas, kurios ir pačios pateikia reikšmingas koncepcijas: modernizavimo teoriją, pasaulinės sistemos teoriją, tai, ką vadinu "struktūrinės kontingencijos" teorija ir kai kuriuos naujus sistemų teorijos bei gyvenamojo pasaulio tyrinėjimus. Trumpai paminėsiu, ką kiekviena iš šių keturių tradicijų sako apie religijos ir politikos santykių pokyčius, o paskui pasvarstysiu kai kurias bendresnes nuostatas, kurioms atstovauja šios teorinės koncepcijos. Pabaigoje pateiksiu labiau apibendrinančių pastabų apie faktorius, lemiančius religijos transformacijos supratimą.

MODERNIZAVIMAS

Nors pastaraisiais metais modernizavimo teorijos smarkiai puolamos, jų vieta visuomenės moksluose tokia ryški ir jos tiek paveikė mūsų mąstymą apie socialinę kaitą, kad, mėginant svarstyti kintančius valstybės ir religinių institucijų santykius, būtina pradėti nuo jų. Žinoma, po plačia modernizavimo antrašte susispietė nepaprastai įvairūs substanciniai argumentai. Svarstant modernizavimą ne tiek kaip išplėtotą teoriją, o veikiau kaip bendrą implicitinių prielaidų visumą, vis dėlto įmanoma kalbėti apie jį kaip apie daugmaž nuoseklią schemą.

Svarbiausia modernizavimo teorijos prielaida teigia, kad galima nustatyti tai, kuo "moderniosios" visuomenės skiriasi nuo mažiau modernių, t.y. "tradicinių". Tarp ypatybių, galinčių liudyti didesnį modernumą, minimas aukštesnis industrializacijos lygis, didesnis pažangios technikos naudojimas, visuminiai gero ekonominio išsivystymo rodikliai, didesnis raštingumas, visuotinio švietimo sistema, didesnė gyventojų koncentracija miestuose ir didesni valstybės administraciniai pajėgumai. Aiškinama, kad šios ypatybės gali būti gan glaudžiai siejamos tarpusavyje ir todėl empiriškai prasminga įvairias visuomenes vaizduoti labiau arba mažiau modernias.

Modernizavimo koncepcija taip pat teigia, kad pasaulyje jau kurį laiką vyksta visuotinė slinktis iš mažiau modernios į modernesnę būklę. Kai kuriuos šalys, pvz., Didžioji Britanija ir JAV, šiuo keliu ėmė žengti gana anksti, tad nuėjo toli, kitos (pvz., Pietų Korėja) šiek tiek vėlavo, tad joms dar lieka nemažai kelio, o trečios (pvz., Etiopija) dar, galima sakyti, ir nepradėjo[1].

Manoma, kad šis judėjimas iš tradicijos į modernybę turėjo rimtų padarinių religijai, nes ji visur buvo neatskiriama tradicinių visuomenių dalis. Vadinasi, modernesnėje visuomenės santvarkoje tradicinės religinės institucijos nustumiamos arba nuvertinamos ar bent jau daro nuolaidų pasaulietinei aplinkai. "Sekuliarizacija" reiškia arba tai, kad, vykstant šiam procesui, religija moderniosiose visuomenėse netenka anksčiau turėtos iškilios ar įtakingos padėties arba kad ji išlaiko savo įtaką tik vis labiau prisitaikydama prie racionalumo ir reliatyvizmo normų arba, eidama į kompromisus su mokslu, ekonominiais interesais ir valstybe[2].

Su sekuliarizacijos procesu siejama daug doktrininių ir organizacinių pokyčių. Visuomenėms modernėjant, doktrina turinti labiau orientuotis į laimę šiame gyvenime, nei į atlygį kitame pasaulyje. Ji taip pat turinti tapti mažiau dogmatiška,

vadovautis principu "gyvenk ir leisk gyventi kitiems", atsižvelgdama į tai, kad žmonės labiau suvokia konkuruojančių pasaulėžiūrų realijas. Metamorfozę gali patirti ir patys dievai, kai žmonės jiems nebepriskiria stebuklingų darbų arba nebelaiko jų neginčijamu autoritetu, o veikiau traktuoja kaip meilės ir atpirkimo simbolius ar etinių sistemų garantus. Apskritai yra daugiau tikimasi iš simbolių, nes žmonės ima skirti religinę simboliką nuo giluminių tiesų, kurias tie simboliai turi perteikti. Religiniai hierarchai nebegali pretenduoti į išskirtinę valdžią, esant pasaulietinių profesionalų konkurencijai ir kartu kylant bendram išsilavinimo lygiui bei vertybėms, pabrėžiančioms individo savarankiškumą. Religinės organizacijos ima siaurinti savo visuomeninių funkcijų sritį ir, idant veiksmingiau konkuruotų, neretai naudojasi marketingo strategija bei formalia administracine darbo tvarka[3].

Dažniausiai modernizavimo teorija pabrėžia perspektyvinę tokių permainų kryptį. Bet ji taip pat numato teiginių apie trumpesnio prisitaikymo laikotarpio spartą, etapus bei sunkumą galimybę. Ilgame kelyje iš tradicijos į modernybę gali pasitaikyti ypač reikšminga "spurto" atkarpa, trunkanti keletą dešimtmečių. Per šį laikotarpį gali staigiu šuoliu išaugti ekonomika, susiformuoti naujas gamybos būdas arba įsigalėti ekonomines permainas skatinantis politinis režimas. Religinėms institucijoms tai gali sukelti itin sunkių pasekmių. Per palyginti trumpą laiką gali sugriūti seni modeliai, o nauji tapti ryškesni bei labiau ginčytini.

Šiame modernizavimo procese gali būti ir grįžtamųjų judesių ar bent visuomenės sluoksnių, telkiančių laikiną pasipriešinimą. Ko gero, matomą sąmyšį religijos srityje iš dalies galima suprasti kaip protestą prieš modernizavimą. Pavyzdžiui, industrializacijai spurtuojant, religinės tradicijos, įsišaknijusios kaimiškoje gyvensenoje gali telkti nuotaikas prieš šias ekonomines permainas. Laikini ekonominiai nesklandumai,

kylantys po tokio pobūdžio sparčios plėtros, gali tapti koziriu tokių opozicinių sąjūdžių rankose, suteikdami įtikimumo ir nukreipdami kitamanius į jų gretas[4].

Žinoma, plačiausiai modernizavimo teorija taikoma Trečiojo pasaulio visuomenėms, pastaraisiais dešimtmečiais ėmusioms sparčiai keistis ir dėl to patyrusioms religinių neramumų. Tai verčia analitikus kreipti dėmesį į tai, kaip politinė raida griauna religinę tradiciją ir todėl teikia numanomą schemą, į kurią patenka ir veikalai, nepriimantys visų jos prielaidų[5].

MODERNIOJI PASAULINĖ SISTEMA

MODERNIZAVIMO teorijos kritikai ypač akcentavo jos tendenciją traktuoti visuomenes kaip izoliuotus junginius. Užuot žiūrėję į kiekvieną visuomenę kaip į atskirą esybę, judančią nuo mažesnio prie didesnio modernumo, modernizavimo teorijos kritikai aiškina, kad visuomenės tarpusavyje sąveikauja kaip didesnės sistemos dalys. Vienos visuomenės atsilikimo priežastys gali būti susijusios su kitos pažanga.

Pasaulinės sistemos teorija per pastaruosius penkiolika metų tapo ryškiausia modernizavimo teorijos varžove[6]. Kaip rodo pavadinimas, pasaulinės sistemos teorija akcentuoja visuomenes jungiančių socialinių, ekonominių ir politinių santykių visumą. Pasak pasaulinės sistemos teoretikų, šie santykiai ėmė ryškėti XVI a. - daugiausia dėl pasaulinės prekybos ir diplomatinių Europos valstybių ryšių. Palengva ši sistema tapo modernaus kapitalizmo varomąja jėga, ir iki XIX a. pabaigos jos įtaka išplito kone visame Žemės rutulyje. Pasaulinės sistemos teoretikai teigia, kad šiandienos pasaulyje praktiškai visų žemynų visuomenių kaitos kontūrai turi būti suprantami atsižvelgiant į šios didžiosios sistemos dinamiką.

Pasaulinės sistemos teorijos intelektines ištakas lengviausia

aptikti įvairiose marksizmo atšakose: politinės ekonomijos studijose, imperializmo teorijose, priklausomos raidos idėjose. Dėl šių tradicijų epistemologinių prielaidų pasaulinės sistemos teorija mažai dėmesio skiria konkrečiam religinių įsitikinimų ir religinių institucijų vaidmeniui. Taigi jau kitiems teoretikams teko gvildenti, kaip pasaulinės sistemos koncepcija galėtų praversti siekiant suprasti šių įsitikinimų ir institucijų permainas.

Pasaulinės sistemos teoriją taikant religinės kaitos klausimui, daug domėtasi, kaip trumpalaikės pasaulio ekonomikos permainos gali paveikti religinių institucijų stabilumą. Kai kurie argumentai nedaug skiriasi nuo argumentų, keliamų modernizavimo schemoje. Tačiau apskritai pasaulinės sistemos teorija labiau nei modernizavimo teorija akcentuoja staigų, ardomąjį ir konfliktinį pasaulio ekonomikos permainų pobūdį. Kadangi, kaip teigiama, visuomenių likimas glaudžiai siejasi su didesnės sistemos dinamika, gali atsitikti daug dalykų, menkai pavaldžių pačių visuomenių kontrolei. Pavyzdžiui, periodiškai pasikartojantis verslo ciklo nuosmukis gali turėti rimtų padarinių mažai valstybėlei, kurios ekonomika labai priklauso nuo eksporto. Arba įsiliepsnojęs karas užkerta prekybos kelius, eksportuojančiose šalyse sukeldamas tokius pat didelius sutrikimus. Tokios permainos gali netikėtai užklupti religines institucijas: vakarietiška religinė orientacija staiga praras populiarumą dėl pakitusių prekybinių sąjungų, valstiečiai, siekdami atgaivinti ekonomiškai pažeistas bendruomenes, pakryps į milenaristines arba liaudies religijas, komunistiniai arba nacionalistiniai sąjūdžiai, paplitę tarp engiamų miesto darbininkų, užpuls tradicines religines organizacijas ir t.t.[7]

Pasaulinės sistemos teorija, šaknimis suaugusi su marksizmu, yra ypač jautri modernizavimo cikliškumui ir prieštaringumui. Šios krypties teoretikai modernizavimo nelaiko

šauniu judėjimu į didesnę visuotinę gerovę ir apšvietą, o nusako jį kaip netolygią, mėšlungišką raidą, tarsi Hobbeso dramą. Kapitalizmas, plisdamas pasaulio ekonomikoje, sukeliąs karus, priespaudą ir masinį skurdą, nors kai kam jis galįs atnešti klestėjimą[8]. Kapitalizmas esąs veikiamas savo vidinių prieštaravimų. Teigiama, kad sparčią ekonominės gamybos ekspansiją cikliškai keičia nuosmukis, sąlygojamas silpnėjančios paklausos; išlaidos, naujas rinkas įsigyjant ir išlaikant diplomatiniais sandėriais arba karine intervencija, viršija iš tų rinkų gaunamą pelną; dominuojančios šalys palengva praranda savo hegemoninę galią; ir, kylant naujoms šalims bei naujiems gamybos būdams, visą sistemą apima persigrupavimo įtampa.

Atskiroje visuomenėje pasireiškiantys socialiniai sutrikimai, lydintys šiuos bendrus sunkumus, gali atrodyti labai panašūs ir stebėtojui, tyrinėjančiam tik tą visuomenę, ir pabrėžiančiam pasaulinės sistemos dinamiką. Tačiau pasaulinės sistemos teoretikas teigia, kad reikia papildomai atsižvelgti į išorines jėgas, sukeliančias šiuos sutrikimus. Toliau galimos dvi tyrinėjimo kryptys. Vienai svarbiausia, kaip į šias išorines jėgas reaguoja tam tikros visuomenės režimas ir elitas. Stebėtojas nelaiko religinio konflikto grynai vidaus reikalu, o atsižvelgia į karinius įsipareigojimus, užsienio skolas, prekybai palankias (ar nepalankias) aplinkybes, perversmus ir t.t. - į visa tai, ką gali lemti platesni diplomatiniai, kariniai ir ekonominiai aspektai. Kita tyrinėjimo kryptis labiau domisi, kaip tokie konkrečių visuomenių konfliktai ir sutrikimai gali atspindėti bendresnio ar sisteminio pobūdžio tendencijas. Pavyzdžiui, sukrėtimai Centrinėje Amerikoje traktuojami siejant juos su Artimųjų Rytų konfliktais ir klausiama, kaip visa tai gali atspindėti pasaulio ekonomikos skolas, didžiausių galybių konkurenciją dėl energetikos išteklių arba ginklavimosi varžybas.

Apskritai pasaulinės sistemos teorija patraukliausia bene tuo, kad ji visuomenės mokslų atstovams įteigia mintį apie augančią globalinę valstybių tarpusavio priklausomybę. Tiriant religines ir politines permainas, ši priklausomybė jau aiškiai tapo kritinių svarstymų objektu.

STRUKTŪRINĖS KONTINGENCIJOS MODELIAI

TREČIĄ koncepciją, dar nesant nusistovėjusio termino, pavadinsiu "struktūrine kontingencija". Ją galima aptikti įvairiuose maždaug per pastarąjį dešimtmetį pasirodžiusiuose darbuose, kritikuojančiuose ir modernizavimo, ir pasaulinės sistemos perspektyvas. Bendras šių darbų vardiklis - įsitikinimas, kad ir vienų, ir kitų teorinis užmojis pernelyg platus. Žinoma, Centrinė Amerika ir Artimieji Rytai yra veikiami visuotinių modernizavimo jėgų ir pasaulinio kapitalizmo dinamikos, - sako šie kritikai, - bet pažvelkime į skirtumus. Reikia kaip nors atsižvelgti į tai, kad abiejų regionų kolonijinė istorija labai skirtinga. Taip pat reikia atkreipti dėmesį, ypač šiuo atveju, į regionų religijos istorijos skirtumus[9].

Galima sakyti, kad struktūrinis šių studijų akcentas yra domėjimasis institucine sankloda. Ypač daug dėmesio skiriama įvairiems valstybinių organų, organizuotų ūkinių veikėjų, bažnyčios elito ir opozicinių sąjūdžių ar partijų tarpusavio santykiams. Užuot tik pabrėžę institucinės diferenciacijos lygius, kaip daroma daugelyje modernizavimo studijų, struktūrinės kontingencijos šalininkai akcentuoja išteklių srautų, daugialypės narystės, bendrų ir konkurencinių interesų bei organizacijų sąveikos svarbą. Ir, užuot orientavęsi į bendrą tam tikros visuomenės padėtį pasaulinėje sistemoje, jie telkia dėmesį į dinamišką šios padėties ryšį su galimybėmis, ištekliais ir suvaržymais, galinčiais sąlygoti įtakingų veikėjų veiklą.

Štai, pavyzdžiui, gali būti ypač svarbu žinoti, kad Centrinėje Amerikoje dominuojančių žemvaldžių šeimos turi svarbių postų valdžioje, bet ne bažnyčioje, o Artimuosiuose Rytuose politiniai pareigūnai labai pasikliauja eksporto pajamomis ir todėl mažiau priklauso nuo vietinės rinkos prekybinio elito, viešpataujančio kaimų valdžios struktūrose[10].

Kontingencijos akcentą rodo šių analitikų polinkis aiškinti, kad visuomenių raidos variacijas lemia istorinė institucinės sanklodos plėtotė. Pavyzdžiui, visuomenės, kuriose išliko stiprūs žemvaldžių, religinio elito ir centrinės valdininkijos tarpusavio santykiai, į naujas krizes ar ekonominius poslinkius, matyt, reaguos visiškai kitaip, nei tos visuomenės, kurios tam tikru savo istorijos metu iš žemvaldžių atėmė valdžią, reformavo bažnyčią ir industrinėms darbo klasėms suteikė masinį atstovavimą[11].

Studijų, puoselėjančių struktūrinės kontingencijos idėjas, ypač gausu tarp darbų apie religinius sąjūdžius. Pradėdamos nuo pastabų apie valstybės ir oficialių religinių institucijų santykius, šios studijos parodo, kaip religiniai sąjūdžiai nusistato jų abiejų atžvilgiu. Kai valstybė griežtai prižiūri religinę hierarchiją ir kitas visuomenines institucijas, liaudies religija gali tapti politinės opozicijos lopšiu. Šiuo atžvilgiu tyrinėtas liaudies religinių grupių patrauklumas Brazilijoje, Čilėje, Indijoje ir Lenkijoje[12].

GYVENAMOJO PASAULIO KOLONIZAVIMAS

Studijose, paveiktose pasaulinės sistemos teorijos, ir darbuose, akcentuojančiuose struktūrines kontingencijas, juntama viena bendra tendencija - slinktis nuo abstrakčių teorinių modelių prie žemiškesnių metodų, paliekančių daug erdvės empirinei indukcijai. Šiems metodams, aišku, mielai pritaria

regionų ir sričių specialistai bei etnografai, savo tyrimuose daugiausia besiremiantys tiesioginiais stebėjimais ir išsamiu tam tikrų visuomenių tradicijų pažinimu. Tačiau kyla pavojus, kad, visiškai perėjus prie empirinės indukcijos strategijos, bus išstumtos integracinės ir net preskriptyvios koncepcijos.

Naujesniuose vokiečių sociologo Jürgeno Habermaso darbuose, kuriuose svarbiausi klausimai yra socialinių sistemų formaliosios ypatybės apskritai ir gyvenamojo pasaulio dinamika, aiškiai orientuojamasi į preskriptyvaus pobūdžio dedukcinę teoriją[13]. Habermasas, eklektiškai remdamasis modernizavimo teorija ir marksizmu, sukūrė vadinamąjį rekonstrukcinį kultūrinės evoliucijos modelį. Šiame modelyje apibūdinant moderniąją epochą akcentuojama, kad ji atmetė tradicinės religijos triaukštę arba dualistinę visatą, pasikliauja moksliniu bei techniniu protu ir kad valstybė vis aktyviau remia pažangų pramoninį kapitalizmą bei kovoja su jo neigiamais padariniais visuomenės gyvenimui. Tačiau mes esame ties moderniosios epochos virtimo postmoderniąja riba. Habermasas mano, jog turime žengti šį esminį žingsnį, kad geriau įveiktume kontingencijas, su kuriomis susiduriame.

Pasak Habermaso, mus slegiantis dvigubas blogis panašus į tai, ką XIX a. nustatė Weberis ir Marxas. Iš Weberio Habermasas perėmė susirūpinimą biurokratizavimo poveikiu, o iš Marxo - orientaciją į kapitalistinės rinkos blogybes. Pirmas aspektas daugiausia siejamas su moderniąja valstybe ir strateginiu požiūriu teikia Habermasui priemones kritikuoti savo rytinius kaimynus, o antras iškelia įsisiautėjusios laisvos rinkos pavojus, kurių pavyzdį daugelis europiečių mato Jungtinėse Valstijose. Tačiau abiejose tendencijose glūdi Habermaso vadinamasis "techninis protas". Tai pasitikėjimas instrumentine logika ir prisitaikymo prie materialios aplinkos priemonėmis. Jis prieštarauja orientacijai į atviras ir laisvas diskusijas apie pačios visuomenės tikslus ir vertybes - tam, ką Habermasas

vadina "komunikacine veikla". Habermasas mano, kad, norėdami suvaldyti savo kolektyvinę lemtį, turime puoselėti komunikacinę veiklą.

Šiuo požiūriu daugelį religinių sąjūdžių, kuriuos matome randantis įvairiose pasaulio dalyse, - ypač išsivysčiusiose industrinėse visuomenėse - galima vertinti kaip protestą prieš didėjantį gyvenamojo pasaulio biurokratizavimą ir monetarizavimą. Habermasas teigia, kad pagaliau imame suvokti grėsmę savo gyvenimo kokybei, savivokai ir gamtinei aplinkai. Todėl matome vis daugiau judėjimų, bandančių kovoti su šiais pavojais. Kaip pavyzdžius jis mini įvairias mistines ir žmogaus galių grupes, atsiradusias priešinantis šiuolaikinio gyvenimo nuasmeninimui, įsigalėjusių religinių grupių pastangas ginti lygybę ir socialinį teisingumą tradicinių ar dieviškųjų vertybių vardu, bendruomeninius eksperimentus keičiant darbo pobūdį bei esmę ir ypatingas interesų grupes, besirūpinančias lyčių vaidmenimis, šeima ir aplinkos užterštumu.

Habermasas kritiškai vertina visus šiuos judėjimus, nes jų teorinį pagrindą laiko pernelyg siauru. Jis aiškina, kad sprendimas rastųsi geriau supratus patį komunikacijos procesą. Todėl jį, kaip tokios pažangos pavyzdžiai, traukia kai kurie teologinės hermeneutikos poslinkiai. Bet kol kas jis pranašauja augsiant socialinius neramumus, kuriuose svarbus vaidmuo tenka įvairiems trumpalaikiams religiniams sąjūdžiams.

APIE TEORIJOS PANAUDOJIMĄ

Brėždamas šių keturių teorinių koncepcijų kontūrus, aš sąmoningai susilaikiau nuo vertinamųjų pastabų. Tačiau šituo nenoriu pasakyti, kad pasirinkimas yra nesvarbus, ar kad jį lemia asmeninis skonis, ar kad geriausia būtų visų keturių koncepcijų sintezė. Kita vertus, aišku, kad tai nėra alternaty-

vios teorijos, kurias galima rinktis nusprendus, kuri "geriausiai atitinka turimus duomenis". Iš tiesų šiame kontekste mokslinis teorijų tikrinimo modelis mus tikriausiai smarkiai suklaidintų. Galbūt iš šias įvairias koncepcijas atspindinčių publikacijų būtų galima išvesti konkrečias hipotezes, o paskui pateikti faktus, idant paaiškėtų, ar viena hipotezė atrodo įtikimesnė už kurią nors kitą. Tačiau tokios pozityvistinio visuomenės mokslo pratybos yra visiškai kito diskusijos lygio dalykas, nei tai, ką darome čia.

Mūsų tikslams koncepcijos idėja turi tinkamesnių konotacijų, nei hipotezės samprata. Pasirinkau šias keturias teorines koncepcijas, nes jos padeda išryškinti tam tikras prielaidas, tikriausiai paveiksiančias mūsų mąstymą apie religinių institucijų ir valstybės struktūrų santykius. Todėl, nusakę bendras schemas, turime atidžiau pasidomėti šiomis prielaidomis.

Vienas pasirinkimų, kuriuos pateikia šios schemos, yra pamatinis požiūris į bendrą ekonomikos vystymosi kryptį šiandienos pasaulyje. Kraštutiniai šio pasirinkimo poliai aiškūs: vienas akcentuoja šviesą, kitas - tamsą. Daugelyje modernizavimo teorijos variantų slypi prielaida, kad ekonominis vystymasis yra ir neišvengiamas, ir pageidautinas. Nors perėjimas į modernybę gali būti skausmingas, ypač tradicinių tikybų praktikuotojams, bendras rezultatas būsiąs teigiamas. Šio laimėjimo rodikliai - fizinė sveikata, materialinė gerovė, didesnė asmens laisvė ir kultūrinė pažanga. Kitas kraštutinumas - daugelis pasaulinės sistemos teorijos variantų ir kai kurie kitų koncepcijų variantai teigia, kad ekonominis vystymasis neišvengiamai sukelia konfliktus, priespaudą ir išnaudojimą.

Ko ieškosime religijos ir valstybės studijose, daugiausia lemia mūsų pozicija šių dviejų kraštutinių vystymosi interpretacijų atžvilgiu. Šeštame ir septinto dešimtmečio pradžioje atlikti tyrimai ekonominį vystymąsi dažniausiai traktuodavo

optimistiškai ir šiuo požiūriu demonstruodavo, kaip tradicinės religijos prisitaiko prie vesternizacijos, teigiamai vertindavo su ja susijusius kultūrinius poslinkius racionalizavimo ir individualaus religingumo link. Vėlesni tyrimai, ypač paveikti karo Vietname, bei gretima neokolonializmo ir priklausomybės kritika ekonominį vystymąsi vertino pesimistiškiau. Todėl moksliškai nagrinėti religijos vaidmenį pasipriešinimo judėjimuose, išnaudotojiškas režimų ir oficialiųjų religijų sąjungas bei milenaristinių, mesianiškų ir kitų liaudies religinių sąjūdžių politinę potekstę tapo įprastu dalyku.

Kitas pasirinkimas - kokią laiko ir erdvės schemą manytume esant naudingiausia akcentuoti. Koncepcija, glūdinti modernizavimo bei gyvenamojo pasaulio kolonizavimo teorijose ir kai kuriose kitų dviejų schemų interpretacijose, socialinių permainų tyrimams laiko tinkamu šimtmečių matą. Svarbiausias klausimas - kaip visuomenės vystėsi, tarkim, nuo XIII a. Maža to, erdvinė schema dažnai lieka nenubrėžta, tik pasakoma, kad kalbama apie Vakarus, Europą ar kapitalistinę sistemą, arba pasitelktą visuomenės sampratą (turint galvoje valstybės teritoriją). Tačiau kitose studijose orientuojamasi ne į tokius makroskopinius apmatus, o į daug labiau konkretizuotą erdvės ir laiko schemą, tarkim, į konkretų įvykį, pvz., Irano šacho nuvertimą, ar keletą susijusių epizodų, pvz., žydų ir palestiniečių konfliktus Izraelyje.

Toliau pabandysiu paaiškinti, kad naudingesnė už abu šiuos kraštutinumus strategija būtų orientuotis į religines permainas per keletą dešimtmečių ir įtraukti bent keletą erdvinės organizacijos plotmių. Labai ilgą laikotarpį apimančių makroskopinės orientacijos teorijų bėda yra ta, kad jos dažnai pernelyg lengvai praskrieja per sudėtingą istorinės tikrovės teritoriją. Šito padarinys - uždara teorinė sistema, retai pakoreguojama naujų empirinių tyrimų. Labiau aprašomųjų studijų, tiriančių atskirus epizodus, problema - kad

tokie epizodai iš tikrųjų niekada nebūna izoliuoti nuo visų kitų, su kuriais kartu jie gali sąlygoti kur kas didesnio masto permainas, nei būtų galima laukti iš kurio nors vieno sudedamojo elemento. Daugelis religinių konfliktų, apie kuriuos skaitome laikraščiuose, turi istorines šaknis, siekiančias į praeitį keletą dešimtmečių ar daugiau, ir kartais tai yra reakcija ar kontrreakcija į kitus sąjūdžius toje pačioje visuomenėje ir tarptautinėje sistemoje.

Trečias pasirinkimas sietinas su klausimu, kiek įvykius galima pravarčiai jungti į nuoseklią sistemą ar modelį. Modernizavimo, pasaulinės sistemos ir gyvenamojo pasaulio kolonizavimo teorijos vadovaujasi prielaida, kad socialinės permainos vyksta pagal tam tikrus bendrus modelius. Struktūrinės kontingencijos teorijos teigia, kad kartais galima retrospektyviai atkurti sąsajų modelius, bet daug labiau akcentuoja nesikartojamąjį istorinių įvykių pobūdį. Aišku, kad daugelis aprašomųjų studijų ir etnografinių pranešimų iš viso neigia bendrų modelių ieškojimo vertę.

Šiuo metu visuomenės moksluose apskritai yra daug sąmyšio dėl šių klausimų. Tačiau atsirado bent vienas daug žadantis poslinkis, fiksuojantis padidėjusį jautrumą kalbai, visuomenės moksluose išryškėjusį per pastaruosius dešimtmečius. Tai yra tendencija griežčiau skirti mokslininko sąvokų sistemą nuo gyvos socialinių veikėjų patirties. Arba, kitaip sakant, labiau niuansuotai skirstyti abstrahavimo lygius. Todėl galima kalbėti apie "biurokratizavimą" kaip vyraujančią visuomeninės evoliucijos kryptį ir kartu pripažinti, kad šios krypties konkrečios apraiškos religinėje hierarchijoje ir valdžios organuose gali būti labai skirtingos. Analogiškai galima pabrėžti ekonominių išteklių svarbą visuose religinės kaitos epizoduose, bet sutikti, kad šie ištekliai gali būti varžomi ypatingos organizacinės sanklodos, būdingos tam tikroms visuomenėms.

Kitaip tariant, įvairios sąvokos, kurias dabar teikia keletas konkuruojančių teorinių koncepcijų, yra veikiau įjautrinančios priemonės, o ne empiriniai rodikliai. Aiškindamiesi kintančią viešosios religijos vietą konkrečioje visuomenėje, naudojamės šiomis įjautrinančiomis priemonėmis, kad susiorientuotume, į kokius veiksnius turime atsižvelgti. Šios sąvokos, panašiai kaip amatininko įrankiai, padeda sukurti niuansuotą, įvairiapusį įvykių aiškinimą. Nesitikime rasti pokyčių kitokioje situacijoje paveiktoje to paties proceso. Nesitenkindamas šykščia instrukcija, pateikiančia vyraujančias kryptis, visuomenės dėsningumus ar kintamųjų veiksnių koreliaciją, analitikas dirba su sudėtinga sąvokų ir empirinių stebėjimų visuma, kurią suklosto taip, kad atsiskleistų pamatiniai procesai ir sąveikos[14].

Ketvirtasis yra religijai ar apskritai kultūriniams modeliams teikiamos vietos pasirinkimas. Viename kraštutiniame poliuje yra pasaulinės sistemos teorija, kuri kaip jau minėjau, religiją geriausiu atveju laiko epifenomenu, pavaldžiu esmingai politinės ekonomijos įtakai. Kitame poliuje - kai kurie modernizavimo teorijos variantai, nagrinėjantys religinę kaitą vien vidinės plėtotės kontekste, - tokiose traktuotėse konkrečias doktrinų atnaujinimo formas daugiau lemia ankstesnės ideologinės raidos pakopos, nei kokios nors ekonomikos ar politikos ypatybės. Gyvenamojo pasaulio kolonizavimo teorija pripažįsta aktyvų pasaulietinių kultūros modelių (pvz., racionalios komunikacijos proceso) vaidmenį socialinėse permainose, bet religijos svarbą laiko minimalia. Struktūrinės kontingencijos teorijos labiau už kitas linkusios pabrėžti religijos institucinius aspektus, bet jos dažnai ignoruoja vertybių ir tikėjimo modelius.

Šiuo metu, visuomenės mokslams iš naujo atrandant kultūrą ir diskutuojant apie empirinius kultūros tyrimo metodus, yra vilties, kad religijos ir politikos tyrimuose į religinę ir po-

litinę kultūrą bus žvelgiama atidžiau. Jau pasirodė studijų, kuriose daugiau dėmesio skiriama religinei ir politinei simbolikai[15]. Kai kurios studijos simboliką gan tiesiogiai įžvelgia kasdienės socialinės praktikos sferoje: diskurse, pamoksluose, kalbose ir dialoge, kuris dabar užsimezga religinėse bendruomenėse bei tarp jų[16].

Galų gale visus šiuos skirtingus akcentus iš dalies lemia mūsų domėjimasis pačiomis permainomis. Be abejo, visuomenės moksluose esama perdėto polinkio teigti, kad moderniosios visuomenės susiduria su neregėtomis krizėmis. Labai paplito kalbėjimas apie keblumus ir paradoksus bei diagnozės, akcentuojančios radikalų atotrūkį nuo praeities. Reikšminga, kad pastaruoju metu daugybė studijų metė iššūkį šiam nukrypimui ir parodė, kad praeities tęstinumas svarbus net regimai radikalaus religinio atsinaujinimo atvejais.

Tebėra vertingos ir studijos, kuriose ieškoma nuo laiko nepriklausančių tiesų, todėl apskritai mažai dėmesio skiriama permainų klausimams. Tačiau diskusijos apie permainas tikriausiai darysis labiau, o ne mažiau aktualios. Vykstant šiam procesui, pats klausimas bus šiek tiek performuluojamas. Ankstesnės modernizavimo studijos daugiausia orientavosi į judėjimo nuo vieno taško į kitą, o vėliau, atsižvelgus į kitus požiūrius, prabilta apie sudėtingesnes ir trūkčiojančias kaitos trajektorijas[17]. Todėl, nagrinėjant religijos ir valstybės santykius, darosi ypač svarbu pagvildenti, kas konkrečiai tam tikromis sąlygomis pasikeitė ir kas ne.

KELIOS PASTABOS APIE RELIGINĮ RESTRUKTŪRIZAVIMĄ

TAIGI aš teigiu, kad daugelis alternatyvų, lemiančių mūsų šiuolaikinių religijos ir politikos santykių supratimą, kontingentiškai priklauso nuo bendresnių prielaidų, glūdinčių pag-

rindinėse teorinėse koncepcijose. Kaip vertiname konkrečias studijas, tiek pat lemia ir šios prielaidos, ir labiau empiriniai įrodymo ar pagrįstumo klausimai bei dalykai. Joks atskiras praktikuotojas negali diktuoti šių bendrų prielaidų pasirinkimo. Galima tik tikėtis, kad bus jautriau suvokiamas šių pasirinkimų buvimas.

Aš taip pat teigiu, kad religijos ir jos vietos visuomenėje studijose vyksta tam tikri koncepcijų poslinkiai. Galime tikėtis, kad kai kurie šių poslinkų reiškia, jog mokomasi iš praeities klaidų ir atidžiau atsižvelgiama į pačios temos sudėtingumą. Todėl baigdamas norėčiau nubrėžti schemą, nusakančią "religinį restruktūrizavimą" ir susiejančią keletą šių naujų orientacijų[18].

Aišku, kad, gvildenant religijos ir politikos santykius, kiekvienu atveju svarbios simbolinės ribos, skiriančios institucijas. Mums reikia žinoti, kaip nusakoma religija, kaip nusakoma politika ir kaip šios dvi plotmės skiriamos arba jungiamos. Gali būti pravartu suprasti ir kitus kultūrinius skaidymus, turinčius įtakos religijos ir politikos santykiams. Pavyzdžiui, gali būti svarbu suvokti skirstymą į viešąją ir privačiąją sferas, ypač jei politika priskiriama viešumai, o religija laikoma privačiu dalyku.

Institucijų ribų akcentą galima kildinti iš modernizavimo teorijos. Ji ragina mus atsižvelgti į augančią diferenciaciją, būdingą moderniajai visuomenei apskritai ir konkrečiai moderniosioms religinėms sistemoms. Vis dėlto čia turiu galvoje ne tą, regis, neišvengiamą vis didesnį kultūrinių skaidymų sudėtingumą, žavintį modernizavimo teoretikus. Man labiau rūpi konkretūs riboženkliai, dėl kurių viešajame diskurse nuolat deramasi. Galbūt iš tikrųjų religija ir politika moderniosiose visuomenėse, labiau negu tradicinėse, diferencijuojamos kaip dvi atskiros institucinės sritys, bet įvykiai, nesiliaujantys įvairiose šalyse, atskleidžia, kad ir šios sritys nuolat

siejasi viena su kita. Jos sąveikauja, ir - tai gal svarbiau - dėl jų turinio ir tinkamų tarpusavio santykių nuolat ir sistemingai deramasi. Valstybės pareigūnai apsibrėžia savo plotą, religiniai lyderiai ginčija šiuos apibrėžimus, užsimezga kova teismuose ar parlamentų tribūnose, aštrindami savo reikalavimus, suaktyvėja sąjūdžiai, o laikraščiai ir televizija visa tai komentuoja.

Jautrumas kultūros kategorijų apibrėžimo būdams gali suteikti vertingų įžvalgų, siekiant suprasti religinio restruktūrizavimo matmenis ir kryptį. Šiuos kultūrinius apibrėžimus galima laikyti įskilimais, kurie, veikiami įtampos, tampa svarbiausiomis trūkio linijomis, palei kurias vyksta religinės permainos. Pavyzdžiui, menka dviejų etninių grupuočių nesantaika, apsunkinta kitų socialinių permainų, gali virsti atviru karu. Subtilesniu atveju neaiškumai dėl viešosios moralės pobūdžio gali tapti religinio konflikto pagrindu, kai viena grupuotė ima laikytis griežtos linijos motyvacijos atžvilgiu, o kita - padarinių atžvilgiu.

Svarbiausia čia tai, kad simbolinės ribos teikia empirinį kontekstą, kuriame galima numatyti religinių permainų arba jų sukeliamo sukrėtimo tikimybę. Išblukus įsigalėjusioms riboms, gali susikurti erdvė, kurioje randasi naujų, labai reikšmingų riboženklių. Kai individų ir grupių teisės bei pareigos apibrėžiamos neaiškiai, kitos socialinės permainos esamą įtampą gali užglaistyti. O kai tokie neaiškumai turi pasekmių skirstant socialinius išteklius, bandymai juos išspręsti gali sukelti aštrią kovą.

Jei kultūrines ribas galima palyginti su įskilimais socialinėje teritorijoje, tai, stengiantis suprasti religinį restruktūrizavimą, visada reikia kreipti dėmesį ir į didžiąsias jėgas, darančias spaudimą šiems įskilimams ir keičiančias visą kraštovaizdį. Bendriausioje plotmėje kai kurias šių jėgų, matyt, galima suprasti tik atsižvelgiant į pasaulinės sistemos

dinamiką. Siauresnėje plotmėje galima orientuotis į savo šalies visuomeninę dinamiką ir į pačių religinių organizacijų vidinius poslinkius.

Didžiosios pasaulinės sistemos permainas gali sąlygoti visuotinės ūkio plėtros tempo pokyčiai, permainos, sukeltos didžiųjų galybių iškilimo ir žlugimo, tarptautinių santykių poslinkiai, neapibrėžtumų bei konfliktų atmainos ir net žmonių supratimo apie šiuos stambiuosius santykius pakitimai. Kaip jau minėta, daugelis šių permainų įvyksta per palyginti trumpą laiką ir turi rimtų padarinių religinėms ir kitoms institucijoms. Kiekvienai visuomenei tai paprastai būna egzogeninis sukrėtimas, o ypač pažeidžiamos religinės organizacijos. Net jei patys religiniai lyderiai nebūna tarptautinių prekybos ar diplomatinių derybų priešakyje, religinės tradicijos paprastai būna reikšminga dalis to, kas skiria arba jungia dviejų visuomenių kultūrines orientacijas. Religinės grupės gali remti arba silpninti sudaromų sąjungų legitimumą, o visos tokios sąjungos gali reikšti pergalę, pralaimėjimą ar bent nedideliais pokyčiais veikti galimybes tos gyventojų dalies, kurios tapatybę apibrėžia religiniai įsipareigojimai.

Paprastai religinį restruktūrizavimą labiau tiesiogiai veikia vietinės socialinės permainos. Daugelis tų permainų galiausiai gali įgyti ir tarptautinį aspektą, bet religiniai saitai yra labiau veikiami artimesnio konteksto. Pavyzdžiai būtų tokie: daugmaž įprastinis, rinkimų proceso sąlygojamas perėjimas nuo vieno režimo prie kito; staigesni perėjimai, kuriuos gali lemti perversmai arba politinės žmogžudystės; planingos iniciatyvos, tam tikruose ekonomikos padaliniuose sukuriančios naujų darbo vietų, o kitur jų mažinančios; programos, kuriomis siekiama palengvinti žmonių kančias ir patenkinti minimalios socialinės rūpybos reikalavimus; socialinės permainos, susijusios su švietimo tobulinimu, profesionalizacija ar darbo jėgos perskirstymas lyties atžvilgiu.

Religinių organizacijų vidiniai poslinkiai paprastai būna schizmos ir susiliejimai, konfliktų išsprendimas ar atnaujinimas, tam tikrų funkcijų prisiėmimas ar atsisakymas arba naujų organizacinių formų atsiradimas. Visuomenės mokslininkai dažniausiai orientuodavosi į gan ribotą religijos organizacinių formų spektrą: bažnyčias, sektas ir kultus. Reikėtų skirti daugiau dėmesio organizacijų tarpusavio konfliktams ir konkurencijai, federacijoms kaip viršorganizacinėms kai kurių konfliktų sprendimo priemonėms ir inovacinėms organizacijų formoms, pvz., parabažnytinei veiklai ir specialių interesų grupėms. Šiuose organizaciniuose kontekstuose glūdi galimybė keisti religinės energijos kryptį. Religinį restruktūrizavimą, kai organizacijų vadovai ir sekėjai produkuoja idėjas ir veiksmus esamų institucinių suvaržymų ribose, galima laikyti iš dalies motyvuota iniciatyva.

Valstybė paprastai būna labai svarbus visų šių permainų veikėjas. Kaip rodo minėti pavyzdžiai, daugumą socialinių permainų, įvykstančių per palyginti trumpą laikotarpį (maždaug nuo dešimtmečio iki pusės šimtmečio), sukelia konkrečios politinės iniciatyvos. Savo ruožtu šios iniciatyvos gali būti reakcija į bendras socialines sąlygas ir dažnai turėti nenumatytų ir net nepageidautinų pasekmių. Bet moderniojoje eroje socialines permainas vis labiau lemia numatytos ir nenumatytos planavimo pasekmės, o tokio planavimo paprastai imasi centriniai biurokratinės valstybės organai.

Tačiau neturėtume manyti, kad religiniai veikėjai ir organizacijos tik reaguoja į permainas, išjudinamas valstybės ar kitų visuomenės struktūrų. Mūsų kontekste galime prisiminti daugybę atvejų, kai dideli socialinių reformų siekiantys sąjūdžiai buvo pradėti arba paskatinti religinių organizacijų. Tokios iniciatyvos ir panašūs sąjūdžiai, esantys opozicijoje valdžios programoms, dygiai primena, kad religinių lyderių balsai vis dar gali būti girdimi viešumoje.

Svarbu atsižvelgti ir į socialinius, ir į kultūrinius išteklius, kuriais disponuoja religiniai veikėjai. Kai kuriose visuomenėse privati labdara leido religinėms organizacijoms klestėti ilgai po to, kai valdžios parama buvo nutraukta. Nereikėtų ignoruoti to, kad išsilavinusi dvasininkija, religinės paskirties koledžai bei seminarijos ir net apeigų vietos gali būti panaudojami ir kaip placdarmas politiniams tikslams. Religiniai veikėjai taip pat disponuoja pasakojimais ir ritualais, kurie ir dabar atliepia pirmapradžius poreikius ir rūpesčius šiaip jau pasaulietinėse visuomenėse. Vilties vizijos ir pareiškimai apie gyvenimo prasmę bei tikslą iš esmės tebėra religinių pareigūnų dominija.

Prie šių išteklių priklauso ir tokio tipo santykiai, kuriuos išskyrė struktūrinės kontingencijos modeliai. Būtų naivu manyti, kad religiniai lyderiai veikia tik savo srityse, o politiniai funkcionieriai vien savo. Valstybinėse įstaigose postus turintys kunigai ir mulos yra tik ryškiausia išimtis. Įvairiausiose šalyse bažnyčios ir valstybės taikaus sambūvio laikotarpius įgalino rūpestingai sustyguoti sandoriai. Religiniai lyderiai nekritikuoja valdžios politikos tol, kol neliečiami religinių organizacijų finansai. Centriniai režimai tiesia kelius, bet vietiniai religiniai pareigūnai vis dar skirsto socialinę šalpą. Tad religinės organizacijos paprastai dar turi įtakos bent kai kuriems valstybės organams, ir priešingai.

Nors religinės organizacijos yra pakankamai stiprios, kad jų balsas būtų girdimas, vis dėlto jis bus išgirstas priklausomai nuo religijos socialinės padėties. JAV konservatyvūs religiniai lyderiai pasiekia, kad būtų girdimi jų balsai abortų, homoseksualumo ir viešosios moralės klausimais. Bet jų sugebėjimą paimti viršų riboja platesni kultūriniai skilimai, visais šiais klausimais suvedantys juos priešpriešon su religiniais liberalais. Dėl šio bendro susiskaidymo nei konservatorių, nei liberalų lyderiai negali turėti neginčijamo autoriteto. Pra-

eityje tokie konfliktai dažnai suteikdavo progą kitiems veikėjams siūlyti alternatyvą visokiausioms religinėms tėkmėms.

Čia itin aktualūs Habermaso schemos aspektai. Greta kitų savo vaidmenų religija gali turėti ypatingą privilegiją kelti klausimus apie pamatines kolektyvines vertybes. Bet ši privilegija gali būti sukompromituota religijos santykių su valstybe ir, kita vertus, santykių su rinka. Religija yra gyvenamasis pasaulis, kurį gali kolonizuoti biurokratizavimo ir monetarizavimo jėgos. Kai kuriais atvejais viliantis sėkmingesnio lobizmo už religijos reikalus kyla pagunda kurti vis didesnį biurokratinį aparatą. Kitais atvejais religinius lyderius pavilioja rinkos sėkmės modelis: norima turėti vis didesnių bažnyčių, didesnį einamąjį biudžetą, veiksmingesnių televizijos programų ir t.t. Abiem atvejais rūpinimasis institucijos didybe griauna sugebėjimą atvirai ir kritiškai mąstyti apie pagrindines vertybes.

Žinoma, visi šie svarstymai remiasi prielaida, kad religinių institucijų ir atitinkamos visuomenės santykiai nėra statiški. Vienoms visuomenėms ši prielaida taikytina labiau, kitoms mažiau. Vargu ar abejotina, kad daugumoje visuomenių religijos padėtis pastaraisiais metais įgijo naujų ir netikėtų pavidalų. Konkrečių posūkių turbūt neįmanoma nuspėti iš anksto, bet galima numatyti kai kuriuos veiksnius, turinčius įtakos šiai dinamikai. Aišku, kad daugelio religinių tradicijų kanoną atitinka požiūris į save kaip į keliaujančią tautą, kurios palapinės visą laiką turi judėti per dykumą.

Tarptautinės realijos

Per visą savo istoriją žydų-krikščionių tradicija niekada negalėjo užsklęsti savo interesų siaurose etninėse, regioninėse ar valstybinėse ribose. Hebrajų šventraščiai pasakoja apie tautą, priverstą kilnotis už savo sienų ieškant maisto, keičiančią vietinius dievus dangaus Dievu, ir nuolat įsipainiojančią į kariaujančių imperijų intrigas. Jėzus savo metu nuolat susidurdavo su tokiomis ribojančiomis nuostatomis ir ne kartą pralaužė jas, idant praplėstų savo sekėjų pasaulėžiūrą. Kai teisininkas paprašė jo apibrėžti artimo žmogaus sąvoką, Jėzus papasakojo istoriją, rodančią, kad gailestis turi peržengti etnines ribas. O sušaukęs savo mokinius, jis liepė jiems eiti į visas tautas.

Ištisus šimtmečius tarptautinis matmuo buvo Vakarų religijos integralus bruožas. IV a. pabaigoje kartu su romėnų užkariavimais krikščionybė buvo išplitusi beveik visoje Europoje. 1095 m. prasidėjo didieji kryžiaus žygiai, supriešinę krikščionybę su musulmonų imperija. XV a. pabaigoje ispanų ir portugalų tyrinėtojai pernešė savo tikybą į Naująjį Pasaulį. 1517 m. per Vidurio Europą nusirito reformatoriškos aistros banga, amžiams nubrėžusi valstybines sienas ir lėmusi teritorinių suverenų stiprybę. O XIX a. pabaigoje dėl misionierių veiklos, prekybos, kolonizavimo ir karų Vakarų bažnyčia jau buvo giliai įsitraukusi į visų žemynų reikalus.

Šiandien trapios mūsų religinių įsitikinimų briaunos, kaip

niekada anksčiau, yra atviros platesniam pasauliui. Spaudos antraštės kasdien primena, kad Tolimuosiuose Rytuose, Sovietų bloke ir Islamo valstybėse yra milijonai žmonių, tikinčių kitaip nei mes. Prie mūsų sienų nuolatiniu srautu plūsta pabėgėliai, ieškantys geresnio gyvenimo ir besigelbstintys nuo pilietinių neramumų, kylančių valstybėse, kurias silpnina mūsų pačių politika. Jie ieško mūsų bažnyčių globos ir verčia atkreipti dėmesį į platesnį pasaulį. Trečdalis pasaulio kamuojasi apimtas bado ir skurdo, o vidutinis amerikietis per savaitę sukaupia dvidešimt penkis svarus šiukšlių. Niekada nereikėjo taip plačiai kelti žmogaus teisių ir visuomeninės atsakomybės klausimo. Lotynų Amerikoje žemės kultivuotojai degina miškus, kad būtų kuo šerti galvijus, kuriais reikia tenkinti JAV greito maisto tinklų besočius apetitus, - o visa planeta palengva šyla, keldama ekspertams abejonių dėl mūsų globalinės ekologijos ateities. Viešosios nuomonės tyrimai rodo, kaip glaudžiai mūsų pasitikėjimas savimi susijęs su Amerikos ekonomikos būkle. O juk pastaroji, kaip niekada anksčiau, priklauso nuo užsienio investicijų, laivybos maršrutų, prieinamos pigios darbo jėgos ir palankaus valiutos keitimo kurso. Jei šiandienos pasaulyje religija dar teikia (tariant Peterio Bergerio žodžiais) "šventybės skliautą" mūsų kasdieniam gyvenimui, tai tikrai tapo tokiu trapiu skliautu kaip plonėjantis ozono sluoksnis.

Deja, visuomenės mokslų siūlomuose moderniosios religijos supratimo modeliuose menkai teatsižvelgiama į šias tarptautines ir globalines realijas. Prieš keletą metų išleistas išsamus bibliografinis žinynas, kuriame išvardyta daugiau kaip 3 500 religijos sociologijos knygų ir straipsnių[1]. Jis daug pasako apie tai, kokios teorinės ir empirinės orientacijos yra svarbiausios. Per 500 publikacijų skirta individualaus religingumo socialinei psichologijai, o dar 400 nagrinėja tikinčiųjų asmenų įsitikinimus ir praktiką. Septyni šimtai skirta dva-

sininkijos ir pasauliečių vaidmeniui, o dar 600 orientuota į bažnyčių ir sinagogų, denominacijų ir sektų organizacines ypatybes. Daugiau kaip 200 skirta religiniams judėjimams ir tiek pat pateikia abstrakčias teorines koncepcijas. Bet nė viena skyriaus antraštė, paantraštė, nė vienas rodyklės punktas tiesiogiai neliečia tarptautinių ar globalinių religijos ypatybių.

Tai, žinoma, nereiškia, kad šios moderniosios religijos ypatybės visiškai ignoruojamos. Skaitydamas Durkheimą, vargu ar galėtum nepastebėti jo domėjimosi moralinės bendruomenės religingai legitimuotos raiškos ir universalistiškesnių orientacijų į žmoniją apskritai įtampa. *Cargo* kultų[2], mesianistinių sąjūdžių ir Trečiojo pasaulio milenarizmo studijos, tarp jų tokie klasikiniais tapę veikalai, kaip Peterio Worsley *Trimitas nuaidės* bei Bryano Wilsono *Magija ir tūkstantmetis*, atidžiai gvildena tarptautinių santykių poveikį vietiniams religiniams poslinkiams[3]. Pasirodo vis daugiau knygų apie religijos padėtį strateginiuose pasaulio regionuose - Artimuosiuose Rytuose, Lotynų Amerikoje, o straipsniai apie amerikiečių religiją vis dažniau mini tokius klausimus kaip pasaulinė sąmonė, branduolinis nusiginklavimas ir JAV užsienio politikos aktyvumo padariniai. Šiuo požiūriu ypač vertinga Erico O. Hansono knyga *Katalikų Bažnyčia pasaulio politikoje* [4].

Apskritai sociologai per pastaruosius pusantro dešimtmečio ėmė smarkiai domėtis vadinamąja "pasaulinės sistemos" teorija[5]. Greta gan įprastų marksistinių požiūrių ir eklektiškos studijų apie "pasaulinius konfliktus" gamos pasaulinės sistemos teoretikai pradėjo naują reikšmingą tyrinėjimų kryptį, konkrečiai orientuotą į socialinių darinių, didesnių negu vienos valstybės visuomenė, savybes ir dinamiką. Bet šiuose darbuose esama ir marksistinio tendencingumo, tad religija nustumiama kaip epifenomenas, o vyrauja ekonominių sandėrių, materialinės nelygybės ir politinės struktūros studijos.

Tad visuomenės mokslininkas, žvelgdamas į religiją iš plačios, globalinės perspektyvos, turi būti kuklus. Imdamasis tokio uždavinio, jis tampa panašus į anekdotinį fiziką besiropščiantį į stačią mokslo aukštybių uolą, idant atskleistų gyvenimo prasmę, o viršūnėje, randantį tik seniai ten sėdintį kuklų guru. Religijos praktikuotojai dažnai būna kur kas labiau pajautę šiuolaikinio pasaulio tarptautines realijas nei religiją tiriantys visuomenės mokslininkai. Taip turi būti, nes misijų darbas ir evangelizavimo pastangos yra tikrai tarptautinio masto. Kone visos svarbiausios JAV gyvuojančios denominacijos ir tikybos - Romos katalikai, judėjai, Episkopalinė Bažnyčia, presbiterionai, metodistai - yra pačios persodintos į Amerikos žemę ir tebepriklauso didesnėms federacijoms, kurių narių yra visame pasaulyje. Be to, universalistinės norminės žydų-krikščionių tradicijos nuostatos verčia jų vadovus dėmesingai reaguoti į tokias pasaulines problemas kaip taika, badas, skurdas ir žmogaus teisės. Bent jau šiose plotmėse amerikiečių religijos globaliniai rūpesčiai tiesiog laukia, kada juos atskleis visuomenės mokslininkai.

Tačiau svarbiausia ne leistis į tarpusavio kaltinimus, o veikti pozityviai. Nesunku išvardyti tokias akivaizdžias temas kaip karas ir taika, skurdas ir gerovė, išnaudojimas ir socialinis teisingumas bei raginti daugiau tyrinėti ir geriau suprasti. Visai kas kita - ieškoti sistemingesnės teorinės koncepcijos, net žemiškesnius religingumo ir religinio organizavimo klausimus susiejančios su platesnėmis pasaulio tvarkos sąvokomis. Iš tikrųjų reikėtų pradėti tiesiai klausiant, ką galime laimėti, laikydamiesi teorinės koncepcijos, kuria konkrečiai bandoma atsižvelgti į kai kurių didesnių už pačią visuomenę socialinių darinių jėgas.

Visų pirma per daug neužsimokime. Iš tiesų reikia atvirai pripažinti, kad daugelis jėgų, į kurias reaguoja paskiri tikintieji ir religinės organizacijos, yra grynai vietinės. Koks nors

parapijietis netenka mylimo žmogaus, o dvasininkas atsiliepia į tai; nusistovėjusios apylinkės gyventojai sensta, ir vietinė bažnyčia vis mažiau lankoma; priemiesčio parapijos pastorė nebesuspėja dalyvauti dešimties komitetų veikloje, nes apylinkė plečiasi ir bažnyčios narių vis gausėja. Turime prasmę ir prieraišumą aiškinančių socialinių ir psichologinių teorijų, padedančių suprasti, kas vyksta pirmu atveju, demografinių modelių antram atvejui ir parapijų bei vadovaujančių vaidmenų studijų - trečiam. Tokiame kontekste abejotina, ar pasaulinės sanklodos koncepcija gali pridėti dar ką nors vertinga.

Norėdami suprasti religinių organizacijų įtaką visuomenei, galime lengvai pasistūmėti priekin orientuodamiesi į žinomas valstybinės visuomenės savybes. Tarkime, norime suprasti senatvę ir artimųjų netektį platesniame kontekste. Mums daug ką atskleis valstybės gyventojų amžiaus grupių, šeimos statuso ir sveikatos būklės studijos. Arba, tarkime, mums rūpi, kaip denominacinis pasiskirstymas ir religiniai įsitikinimai gali paveikti Kongreso ar Prezidento rinkimus. Aišku, kad čia labiau pagelbės visuomenės tyrimo duomenys ir visuomenės modeliai, o ne globalinės dinamikos studijos.

Iš tikrųjų ir mūsų svarbiausių denominacijų organizacinis lygmuo, ir duomenų rinkimo metodas skatina orientuotis į visuomenės modelius. Denominacijos administruojamos visos šalies mastu, net jei didžiausia jų padalinių koncentracija yra vienoje šalies dalyje. Atliekant tyrimus ir svarstant, kokia socialinė aplinka aktualiausia jų narystei, mąstoma visuomenės mastu. O standartiniai duomenų rinkimo metodai universitetuose, valdžios instancijose ir privačioje pramonėje, pvz., gausios apklausos, iš kurių nustatome religinių rodiklių tendencijas, sudaromi taip, kad reprezentatyviai aprėptų visą šalį.

Taigi, ragindami įtraukti globalinę perspektyvą į mūsų bandymus suprasti religines organizacijas, siekiame tik šalu-

tinio indėlio ir nesiūlome juo pakeisti visas tipines teorijas bei duomenų rinkimo metodus. Teigiame, kad šiurkščios mūsų vis labiau visapusiškai susijusio pasaulio realijos verčia gvildenti religiją platesniu nei individo, bendruomenės ar šalies mastu. Kai kuriais atvejais globalinės perspektyvos įtraukimo nauda bus aiški; kitais atvejais taupumas turbūt tebediktuos orientaciją į artimesnius veiksnius, bet regėdami kontekstą galime pasakyti, kad, pridurdami tolimesnius veiksnius, geriau suvoksime bendrą pasaulinę tarpusavio priklausomybę. Toliau pateikiu keletą krypčių, rodančių, kaip globali perspektyva gali padėti aiškiau suvokti šiuolaikinių religinių organizacijų pobūdį ir dinamiką. Patogumo dėlei suskirsčiau jas į tris bendresnes rūšis.

ORIENTACIJA Į APIBENDRINAMUOSIUS MODELIUS

VIENAS globalinės ar tarptautinės perspektyvos pranašumų yra tas, kad ji mūsų dėmesį neišvengiamai atkreipia į bendresnę modernaus gyvenimo dinamiką. Tad pradedu nuo to, kas labiausiai pažįstama. Juk mūsų teorijos ir lyginamosios studijos (konkrečios ar numanomos) tokią perspektyvą ir šiaip turi pateikti. Jos atskleidžia mums apibendrinamąjį lygmenį, reprezentatyvius ar vyraujančius (o ne grynai specifinius) modelius ir tendencijas. Žinomas pavyzdys - sekuliarizacijos teorija. Ji teigia, kad bažnyčios narių skaičiaus mažėjimas ar religijos įtakos visuomenės gyvenime smukimas nėra atsitiktinis įvykis, - mūsų teorijos aiškina, kad tai, matyt, globali tendencija, modelis, susijęs su kylančia industrializacija, materialine gerove, miestų augimu ir žinijos plitimu. Globali perspektyva liepia mums mąstyti plačiai, kelti klausimus apie vyraujančias tendencijas, gvildenti, kas dedasi ne tik Peorijoje, bet ir Pretorijoje.

Man atrodo, kad sekuliarizacijos ir apskritai modernizavimo teorijos padėjo mums nukreipti savo tyrinėjimus į šiuos vyraujančius modelius. Tiesa, kai kurios iš jų aiškiai taikomos visuomenės plotmei. Pavyzdžiui, religijos ir valstybės perskyra, kuria, kaip teigiama, pasižymi moderniosios visuomenės, orientuota tiesiog į procesus konkrečiose visuomenėse. Bet, įsigilinę į šią argumentaciją, pamatysime, kad jėgos, skatinančios tokią institucinę diferenciaciją, traktuojamos transsocialiniame kontekste. Pasak šių teorijų, institucinė diferenciacija vyksta todėl, kad visuomenės turi prisitaikyti prie savo aplinkos ir tai daro konkuruodamos su kitomis visuomenėmis. Ši konkurencija pačią aplinką daro sudėtingesnę, ir, matyt, visuomenės, kurios diferencijuoja savo institucinius sektorius, įgyja konkurencinio pranašumo prisitaikydamos prie sudėtingos aplinkos. Modernizavimo teorija tokius amerikiečių religijos institucinių permainų procesus, kaip (tariamą) privataus pamaldumo atsiskyrimą nuo viešosios politikos, didėjantį pasaulietinio švietimo atskyrimą nuo jo religinių šaknų, profesionalios terapijos, kaip alternatyvos ganytojiškai sielovadai, iškilimą, laiko išsivysčiusių industrinių visuomenių dominuojančiomis tendencijomis apskritai ir teigia, kad jos gali būti kaip nors paveiktos bendresnių tarptautinių modelių.

Kitų įtakų globalinė kilmė dar aiškesnė. Mokslo poveikis religijai kyla ne siaurame visuomenės kontekste. Ir Einsteino reliatyvumo teorija, ir Heisenbergo neapibrėžtumo principas buvo atrasti ne Amerikoje, bet padarė esminį poveikį Amerikos teologijai. Geležinis sklindančio racionalumo narvas, jaudinęs Weberio vaizduotę, plėtėsi subtilesniais būdais. Religinės organizacijos nuo pat Viduramžių perimdavo racionalius metodus iš teismų, valdininkijos ir aukštojo mokslo institutų. Visa tai priklauso pasaulio kultūrai, esmingai veikiančiai ir šiuolaikines religines organizacijas.

Tokių modelių ir tendencijų sąrašą galima tęsti ilgai. Tai ir modernios valstybės plėtra (apie ją dar kalbėsiu), ir profesionalumo augimas vadinamosios "naujosios klasės" - žinijos darbuotojų bei informacijos specialistų - iškilimas. Mažų mažiausia galima teigti, kad pastarasis reiškinys pakirto privilegijuotą dvasininkijos padėtį, kurią ji turėjo tarp profesijų praėjusiais amžiais [6].

Šiuo metu taip pat daug diskutuojama apie individualizmo prigimtį ir ištakas. Gal ir tiesa, kaip kai kas teigia, kad individualizmas ypač ryškiai paveikė amerikiečių religiją. Bet kiti pabrėžia, kad individualizmas yra būdingas anaiptol ne tik kultūriniam kraštovaizdžiui, plytinčiam tarp Los Andželo ir Bostono - valstybės pastangos teikti paslaugas ir teisines garantijas stiprina jį visose išsivysčiusiose industrinėse visuomenėse, net Sovietų Sąjungoje. Be to, jį stiprina darbovietės ir švietimo sistemos, teikiančios kvalifikaciją individui ir skatinančios jį savarankiškai naudotis ta kvalifikacija. Individualizmą skatina ir ideologinė sistema, kuri prisitaiko prie sudėtingos, nevienalytės aplinkos, atpalaiduodama ir įasmenindama argumentus, idant jie atitiktų unikalias situacijas [7].

Tai vis pasaulio kultūros bruožai. Valstybinių konstitucijų, teisės ir švietimo sistemų, vaikų auginimo įpročių, mokyklų programų ir pan. studijos atskleidžia, kiek tokios moderniųjų visuomenių ypatybės laikui bėgant susiliejo ir kiek naujos visuomenės imituoja stipresnių visuomenių modelius.

Šie bruožai apibūdina ir aplinką, į kurią turi atkreipti dėmesį religinių organizacijų tyrinėtojai. Iš kur kilo modeliai, kuriais paremtas svarbiausių JAV denominacijų vidinis administravimas ir reikalų tvarkymas? Žinoma, iš valdžios ir biznio struktūrų: ypač nuo XIX a. pabaigos denominacijų pareigūnai, siekdami dirbti veiksmingiau, vadovavosi korporacijų ir kitų administruojamų struktūrų pavyzdžiu [8].

Parapijų valdybos dažnai būna panašios į korporacijų administracinius komitetus, kartais sąmoningai suformuotos pagal jų modelį. O jei paskiri tikintieji pereina iš vienos denominacijos į kitą ir aiškina, kad jų tikėjimas priklauso jiems patiems, o ne kokiai nors bažnytinei tradicijai, jie tiesiog seka modeliais, kurie, įsigalėjus piniginio uždarbio ekonomikai, vis labiau institucionalizuojami. Nė vienas šių poslinkių nėra unikali Jungtinių Valstijų ypatybė - visi jie daugiau ar mažiau būdingi plintančiai pasaulinei kultūrai, nustatančiai organizacijų veiklos modelius ir modernumo turinį.

Vargu ar pasakysiu ką nors nauja teigdamas, kad tokios rūšies sociologinės teorijos dažnai netiesiogiai išreikšdavo globalinį matmenį. Bet pastarojo meto studijose nurodoma, kad reikia modifikuoti tipines teorijas siekiant konkrečiau atsižvelgti į tarptautinius veiksnius. Viena tokių modifikacijų turėtų dėmesingiau empiriškai gvildenti tarptautines įtakas ir visuomenių sąlyčio taškus. Pavyzdžiui, būtų galima šį tą sužinoti, panagrinėjus mokyklų programas. Prie tipinių sekuliarizacijos teorijų būtų galima pridurti teiginį, kad visose modernėjančiose visuomenėse religijos vieta mokyklų programose po truputį silpnės. Jei taip, tai tvirta religijos vieta daugelyje visuomenių turėtų rodyti stiprią negatyvią koreliaciją su modernizavimo rodikliais, pvz., bendruoju nacionaliniu produktu vienam gyventojui arba pramonės indėliu, reiškiamu bendrojo vidinio produkto procentu. Iš tikrųjų šios koreliacijos gan silpnos. Yra išimčių, bet šiaip jau visos visuomenės sumažino religijos vaidmenį mokyklų programose - nesvarbu, kiek išsivysčiusi jų ekonomika. Bendros tendencijos rodo, kad formuojasi pasaulinė kultūrinė norma, iš esmės teigianti, kad modernioje valstybių sistemoje teisėti režimai turėtų remti pasaulietinį švietimą, o ne religinę indoktrinaciją[9].

Pastaraisiais metais tipinės teorijos modifikuotos ir tokia

linkme, kad būtų jautriau atsižvelgiama į globalinių modelių *dinamiką*. Kai kurios sekuliarizacijos, racionalizavimo ir panašių teorijų formuluotės postulavo tik laipsniškas, ilgalaikes, bet negrįžtamas moderniųjų visuomenių tendencijas. Bėgant šimtmečiams, religija būsianti labiau atskirta nuo valstybės, mažiau įtakinga visuomenės reikaluose ir iš esmės labiau individualizuota bei racionali. Kai kurie istoriniai įvykiai - Nanto ediktas, Bismarcko įvykdytas Vokietijos suvienijimas, Pirmasis pasaulinis karas - turbūt pagreitino šį procesą, bet tokių įvykių laikas ir aštrumas traktuojami taip, tarsi jie būtų egzogeniniai pačios sistemos atžvilgiu. Naujesnėse formuluotėse šiuos įvykius ir kitus trumpalaikius svyravimus bandoma aiškinti sistemingiau. Pavyzdžiui, pasaulinės sistemos teorija teigia, kad ekonomikos ciklus (vadinamąsias Kondrotieffo bangas), trunkančius maždaug penkiasdešimt metų, galima atpažinti nepaisant konkrečiai pasireiškiančių pasaulietinių ekonominių tendencijų. Šie ciklai gali savaip paveikti religines organizacijas. Pasaulinės sistemos teorija taip pat iškėlė prielaidą, kad neišsivysčiusios visuomenės gali patekti į nuolatinius spiralinius nuosmukio ir priklausomybės ciklus. Dėl to labiau tikėtina reakcija prieš modernizavimą, taip pat ir religinės tradicijos atgijimas, o ne pastovus sekuliarizacijos procesas. Iš tikrųjų religinio fundamentalizmo atvejai daugelyje pasaulio vietų leidžia manyti, kad šie argumentai pagrįsti.

Net ir tada, kai dominantys empiriniai klausimai apsiriboja, tarkim, protestantų denominacijų permainomis po Antrojo pasaulinio karo, globalinė perspektyva gali teikti didelių pranašumų. Tokias permainas siejant su argumentais apie pasaulinę tvarką, atsiranda galimybė apmąstyti jų vietą ilgalaikiuose istoriniuose modeliuose ir jų ryšį su platesnės visuomenių sistemos tendencijomis.

ORIENTACIJA Į GILESNES PERMAINAS

ANTRASIS pasaulinės tvarkos perspektyvos pranašumas yra tas, kad ji kartais teikia galimybę įžvelgti gilesnes permainas, grindžiančias regimai artimesnes įtakas religijai. Čia konkrečiai turiu galvoje tuos tiesioginius socialinius veiksnius, kurių visiškai užtenka, norint paaiškinti permainas religinėse institucijose. Šitaip lengva nepastebėti, kad šie veiksniai savo ruožtu siejasi su bendresnėmis pasaulinės tvarkos permainų tendencijomis, į kurias atsižvelgus būtų galima nuodugniau suvokti tai, kas vyksta. Geriausia bus pateikti konkrečių pavyzdžių.

Manau, kad viena tema, kuri galėtų gerokai palengvėti, suvokiama platesniame kontekste, yra sektantizmas. Sociologinėje literatūroje diskusijų apie bažnyčias ir sektas gausu bent jau nuo Weberio ir ypač nuo Troeltscho laikų. Net ir pastaraisiais metais būta naujų pastangų apibrėžti bažnyčią ir sektą, sukurti sektų tipologiją ir aptarti sektų evoliuciją į bažnyčias. Čia pakaks pasakyti, kad vienas tipinis būdas apibrėžti sektą ir atskirti ją nuo bažnyčios ir kulto - tai atsižvelgti į jos kilmę: sektos atsiranda kaip grupės, per schizmas atskilusios nuo kitų bažnyčių ar sektų, o kultai paprastai susiformuoja nepriklausomai, kaip autonomiškos organizacijos. Taip pat pakaks paminėti du tipinius argumentus apie sektas: (1) jos atsiranda per kokią nors organizacijos arba visuomenės krizę, pvz., ekologinę katastrofą ar ginčą dėl doktrinos; (2) jos palengva evoliucionuoja į oficialias bažnyčias. Religinių organizacijų stabilumo ir kaitos klausimams tai iš tiesų svarbūs argumentai.

Pasaulio tvarkos idėjų įvedimą bendresne prasme galima pailiustruoti, klasikinį Troeltscho aiškinimą perkeliant į kitą istorinį kontekstą. Troeltschas apmąstė Europos sektų kilmę ir evoliuciją nuo Reformacijos iki XIX a. pabaigos. Didesnę

šio laikotarpio dalį, bent jau nuo XVII a. vidurio iki XIX a. pabaigos, pasaulio ekonomika plėtėsi. Pasaulio ekonomikos šerdį sudarė protestantiškos šalys, kuriose ir buvo dauguma Troeltscho nagrinėjamų sektų, ypač Britanija ir Vokietija bei, kiek mažiau, Skandinavija ir Nyderlandai. Šios šerdies ekonominė plėtra siejama su dviem vyraujančiom tendencijom: gyventojų skaičiaus augimu (vadinamąja demografine slinktimi, lengvinusia industrializaciją, ir pati buvusi jos lengvinama) ir anksčiau izoliuotų, vietinių bei etninių gyventojų sluoksnių pavertimu komercine ir industrine darbo jėga.

Taigi tai, kas kai kam atrodė universali sektantizmo savybė, buvo lemta labai konkrečių istorinių aplinkybių komplekso. Izoliuotų gyventojų sluoksnių įtraukimas į vyraujančią ekonomiką nepaliaujamai ardė kaimo gyvenimo moralinę ekonomiką - kylantys socialiniai neramumai kūrė bazę sektantiškiems sąjūdžiams. Augantis gyventojų skaičius ir materialiniai ištekliai sudarė palankias sąlygas šių sąjūdžių gausumui ir įvairovei. O įtraukus į vyraujančią ekonomiką, padidėjo galimybė, kad ilgainiui jie taps oficialiomis bažnyčiomis. Akivaizdu, kad metodistų atvejis atitinka šią schemą; turbūt tas pat pasakytina ir apie kitas disidentines sektas, brolijas ir laisvąsias bažnyčias.

Esant kitokiai pasaulio ekonomikai, galima tikėtis visai kitokių sektantizmo modelių. Pavyzdžiui, sąstingio sąlygomis irgi gali kilti socialinė suirutė, bet veikiausiai nebus išteklių sutrikimą paversti nuosekliais socialiniais sąjūdžiais. Pasaulio tvarkos teorijos taip pat kalba apie skirtingų modelių ir įtraukimo į vyraujančią ekonomiką spartumo svarbą. Pavyzdžiui, XIX a. Europoje darbininkai buvo telkiami į pramonės darbo jėgą kaip individualūs šeimos maitintojai, o kiti, Europos kolonijų darbininkai, buvo traukiami į nuolatinę priklausomybės būseną - verčiami žaliavų gamintojais šachtose ir plantacijose. Kaip parodė Ericas Wolfas ir kiti, re-

liginiai sąjūdžiai šiomis sąlygomis nelabai galėjo įgyti sektų pavidalą, o ir tos sektos, kurios atsirasdavo, retai kada tapdavo pasiturinčiomis viduriniosios klasės bažnyčiomis, kaip buvo Europoje[10].

Žinoma, tai labai platus istorinis potėpis. Jam galima suteikti empirinio griežtumo ir pritaikyti jį dabartinei JAV situacijai, atsižvelgiant į naujus sektantiškų schizmų tyrimus. Kartu su dviem mano kolegomis, Robertu Liebmanu ir Johnu Suttonu, neseniai surinkome duomenis apie 175 JAV protestantų denominacijas nuo 1890 m. iki 1980 m. Šie duomenys apima visas denominacijas, priklausiusias vienai iš keturių pagrindinių protestantų grupuočių ir kuriuo nors metu per šį laikotarpį turėjusias bent tūkstantį narių. Susidarė 55 baptistų, 50 liuteronų, 34 metodistų ir 36 presbiterionų arba reformatų denominacijos. Buvo 55 šių denominacijų schizmos, po kurių susiformavo naujos denominacijos. Naujos organizacijos formaliai atitinka sektantizmo apibrėžimą, nors mūsų dabartiniams tikslams nėra svarbu, ar jų turinys konkrečiai atitinka sektos apibrėžimą. Kol kas mes išnagrinėjome tik mažą dalį potencialių veiksnių, kuriais galima paaiškinti šias schizmas. Tačiau, naudodami momentalios pavojų analizės [*instantaneous hazard analysis*] variantą, atmetėme skirtumus, susijusius su denominacijų šeima ir bažnyčios valdymo tipais, - duomenys rodo, kad parapijinio valdymo denominacijose schizmų tikimybė yra nei didesnė, nei mažesnė, negu denominacijose, valdomose presbiterių arba vyskupų. Taip pat parodėme, kad reikšmingą poveikį turi keturi kontekstiniai kintamieji dydžiai. Schizmų dažnumas turi pozityvią koreliaciją su pradinės denominacijos dydžiu, negatyvią - su naryste Nacionalinėje (anksčiau - Federacinėje) Bažnyčių taryboje, pozityvią - su verslo organizacijų nesėkmėmis ir vingiuotos priklausomybės koreliaciją - su kitų schizmų tankiu religinėje aplinkoje. Tyrimų rezultatai rodo, kad daugiausia

schizmų buvo šio amžiaus ketvirtame ir septintame dešimtmetyje, nors jų neišvengta nė viename dešimtmetyje[11].

Šie rezultatai tiesiogiai visai nesusiję su pasaulio tvarkos ypatybėmis. Vadinasi, tai vienas atvejų, kai argumentai apie pasaulio tvarką gali nebent padėti geriau interpretuoti artimesnį poveikį. Iš tiesų visus keturis aspektus galima interpretuoti platesniame kontekste. Iš kitų tyrimų žinome, kad denominacijų dydžio faktorių galima sieti su imigracija į JAV, su denominacijų bei protestantų ir katalikų konkurencija dėl narių, ir su vadinamuoju gimstamumo bumu po Antrojo pasaulinio karo. Kitaip sakant, JAV sektantizmas siejamas su demografine plėtra pasaulinėje sistemoje - atrodo, kad taip pat buvo ir Europoje ankstesniais amžiais. Negatyvų Nacionalinės Bažnyčių tarybos poveikį reikia suprasti atsižvelgiant į Tarybos istoriją, ypač į tai, kad ji buvo suformuota remiantis JTO pavyzdžiu, rūpinantis religijos padėtimi visame pasaulyje. Sektantizmas buvo mažinamas stengiantis kurti organizacijas, kurios galėtų sėkmingiau prisitaikyti prie pasaulio visuomenės keliamų iššūkių. Aišku, kad verslą daugiausia nesėkmių ištiko per Didžiąją krizę - tai buvo didžiausias pasaulio ekonomikos sukrėtimas, paskatinęs negrįžtamai atsisakyti monetarinių institucijų, kurių pagrindu buvo organizuojama XIX a. pasaulinė rinka. Atrodo, kad šis pasaulio ekonomikos pavarų perjungimas sektantizmą šiek tiek paskatino. Galiausiai, vingiuotos priklausomybės santykis su kitomis schizmomis atskleidžia modifikuotą užkrato efektą: kai tėra keletas schizmų, siekiama prisitaikyti prie visų aplinkos keliamų sunkumų, bet didesnis schizmų skaičius didina kitų schizmų tikimybę geometrine progresija. Tai reiškia, kad ekonominių krizių ar kitų aplinkos stresų sukeltais nestabilumo laikotarpiais tikėtina, jog schizmos skatins kitas schizmas, tad religinėse organizacijose kils daugiau bruzdesio, nei šiaip būtų galima numatyti.

Žinoma, tai gan spekuliatyvūs argumentai. Kad jie būtų patikimesni, reikėtų turėti duomenų apie schizmas kitose visuomenėse ir kitais laikotarpiais. Vis dėlto tiek, kiek yra pagrįsti, jie rodo, kaip XX amžiuje JAV religines įstaigas galėjo paveikti kintančios plačiojo pasaulio ypatybės. Tolesnis gyventojų skaičiaus augimas gali vėl sukelti schizmų, jei didės denominacijos. O sunki ekonomikos krizė gali sąlygoti naują atskilusių sektantiškų grupių derlių.

Antrą pavyzdį randame nagrinėdami kylančio išsilavinimo lygio poveikį amerikiečių religijai po Antrojo pasaulinio karo. Kaip žinome, kylantis išsilavinimo lygis amerikiečių religijai turėjo daug rimtų pasekmių, tiesioginių ir netiesioginių. Šiuo metu religinio angažuotumo būdus veikia išsilavinimo praraja, kurios dar nebuvo net šešto dešimtmečio pabaigoje. Labiau išsilavinę žmonės paprastai nebūna nuolatiniai pamaldų dalyviai, netiki Biblija pažodžiui, labiau linkę eksperimentuoti su naujais religiniais sąjūdžiais, palaikyti dvasininkų visuomeninį aktyvumą ir pritarti reliatyvistiniams bei androgininiams Dievo įvaizdžiams. Kaip žinome, yra kilęs didžiulis religinių liberalų ir religinių konservatorių barnis - abi pusės laikosi perdėm skirtingų požiūrių ne tik teologinės orientacijos atžvilgiu, bet ir socialiniais bei politiniais klausimais, ir labai neigiamai vertina viena kitą. Vienas stipriausių šio susiskaldymo rodiklių yra išsilavinimo lygių skirtumas[12].

Aukštojo mokslo poveikį religinėms orientacijoms galima interpretuoti grynai socialinėje ir psichologinėje plotmėje arba vien Amerikos visuomenės kontekste. Tačiau kokios tolimesnės jėgos slypi už šios sparčios aukštojo mokslo plėtros? Norint atsakyti į šį klausimą, pravartu pasitelkti argumentus apie pasaulio tvarkos permainas. Konkrečiai kalbant, aukštasis mokslas Jungtinėse Valstijose itin sparčiai ėmė vystytis septintame dešimtmetyje, ir tai lėmė ne kokie nors keisti paties

modernizavimo proceso burtai, o sąmoningas planavimas ir didžiulės federacinės valdžios išlaidos. Kodėl federacinei valdžiai staiga parūpo aukštasis mokslas? Pagrindinė priežastis - šaltasis karas, ypač kosmoso varžybos su rusais, prasidėjusios šešto dešimtmečio pabaigoje. Antra priežastis buvo ta, kad auganti JAV prekybos dalis pasaulio ekonomikoje po Antrojo pasaulinio karo ėmė tekti tiksliosios technologijos pramonei. Trečia priežastis susijusi su tuo, kad po Antrojo pasaulinio karo buvo sumažintos ginkluotosios pajėgos, o veteranai negalėjo būti nukreipti papildyti darbo jėgos, kol ji neėmė plėstis. Itin reikšminga ne tik aukštojo mokslo plėtros sparta septintame dešimtmetyje, bet ir konkretus laikas. Tuo metu intensyvėjo karas Vietname, o tai savo ruožtu reiškė esminį pasaulinės galios perskirstymą tarp JAV, Sovietų Sąjungos ir Kinijos. Žodžiu, švietimas buvo artimoji religinių permainų priežastis, bet jo plėtros metą daug lėmė platesnės pasaulio tvarkos permainos.

Šiame kontekste norėčiau pateikti dar vieną pavyzdį, susijusį su valdžios veiklos įtaka bažnyčių narių skaičiui. Cliffordas Nassas ir aš, nagrinėdami padėtį atskirose valstijose, parodėme, kad 1950 m. ir 1980 m. buvo reikšminga negatyvi koreliacija tarp valdžios išlaidų ir protestantų bažnyčių narių skaičiaus[13]. Atrodo, kad šis efektas galioja, kai kiti narystę veikiantys faktoriai - religinis pasiskirstymas, urbanizacija, regionas, migracija - yra pastovūs. Per šį laikotarpį valdžios išlaidos patrigubėjo, net atsižvelgiant į infliaciją.

Bet ar šį padidėjimą tiesiog lėmė priverstinė išlaidžių administratorių politika? Ar jį reikia suprasti kokiame nors platesniame kontekste?

Augantys kariniai ir gynybos kaštai negalėjo būti lemiamas faktorius, nes juos mes išbraukėme iš savo analizės. Veikiau tai labiausiai siejosi su tuo, kad federacinė valdžia prisiėmė vis daugiau atsakomybės už materialinių teisių progra-

mas - socialinės saugos išmokas ir kompensacijas darbuotojams, švietimą ir infrastruktūros paslaugas, pvz., kelius, ligonines. Tačiau tokia valdžios veikla yra pasaulinis reiškinys, bent jau išsivysčiusiose industrinėse valstybėse. Iš dalies buvo tiesiog perimama kitų šalių patirtis, pradedant nuo XIX a. Bismarcko socialinės gerovės programų Vokietijoje, iš dalies tai skatino tarptautinė ūkinė konkurencija, irgi prasidėjusi XIX a., - valdžiai vis labiau reguliuojant ekonominę veiklą ir skatinant visas jos formas.

ORIENTACIJA Į ALTERNATYVIAS INTERPRETACIJAS

Kaip rodo šie pavyzdžiai, norint suprasti religinių organizacijų permainas, pasaulio tvarkos perspektyva gali būti naudinga net tada, kai taupiausius paaiškinimus teikia artimesni veiksniai. Dabar norėčiau pagvildenti trečią galimybę - tokius atvejus, kai globalinė perspektyva verčia mus kitaip interpretuoti reiškinius. Čia kalbu ne apie platesnio masto supratimą, o apie neteisingo supratimo koregavimą.

Pirmiausia šį pasaulinės tvarkos teorijos panaudojimą norėčiau iliustruoti paminėdamas keletą pavyzdžių, visai nesusijusių su religija, bet akivaizdžiai parodančių, kaip gali tekti daryti naujas išvadas. Imkime pavyzdį iš Europos istorijos - modernaus mokslo institucionalizavimo raidą XVII a. Tai, kad apskritai mokslas tuo metu klestėjo, yra mįslingas reiškinys, nes sociologai nuo Weberio iki šių dienų paprastai aiškina, jog intelektualinėms naujovėms palankiausios yra decentralizuotos politinės sąlygos, o juk XVII amžius buvo didysis absoliutizmo periodas. Idant paaiškintų šią anomaliją, sociologai ir visuomenės istorikai ėmėsi lyginamųjų studijų, kuriose Angliją nušviesdavo palankiau nei Prancūziją ir šitaip prisiderindavo prie įsigalėjusios nuomonės - teigdavo, kad

Anglija buvo mažiau absoliutistinė nei Prancūzija, kad ji turėjo naudos iš puritonų darbo etikos ir t.t. Vienintelė šio požiūrio bėda buvo ta, kad Prancūzijos mokslas daugeliu atžvilgių taip pat buvo visai gero lygio.

Žvelgdami į Europą kaip į didesnį socialinį junginį - pasaulinę sistemą, - gauname geresnį sprendimą. Šioje perspektyvoje Prancūzijos ir Anglijos (taip pat kai kurių vokiečių valstybių) struktūrinė padėtis pasaulio ekonomikos šerdyje buvo panaši - patys mokslininkai migruodavo pirmyn atgal, įstodavo į mokslų akademijas kaip tarptautiniai nariai, gyvai susirašinėdavo su kitais viso žemyno mokslininkais, o kilus politiniam spaudimui, tiesiog persikeldavo (arba grasindavo persikelti) į palankesnę aplinką. Žvelgiant iš šios platesnės perspektyvos, Europa iš esmės buvo decentralizuotas politinis darinys - toks, kuris, pagal kitų teorijų nuostatas, yra palankus mokslui vystytis.

Šių laikų pavyzdį teikia tyrimai, gvildenantys tarptautinių santykių poveikį ekonomikos vystymuisi. Ir klasikinė ekonomikos teorija, ir naujesni modernizavimo teorijos variantai numato, kad tarptautinė prekyba teigiamai veikia ekonomikos raidą Trečiojo pasaulio šalyse. Ji atveria rinkas, kuria darbo vietas, skatina kapitalo investicijas ir formuoja palankesnį prekybos balansą. Paskirų visuomenių atžvilgiu šie argumentai atrodė prasmingi. Trečiojo pasaulio šalys, industrializuojamos ir komercializuojamos, turėtų modernėti taip pat, kaip modernėjo Europa ir Šiaurės Amerika.

Tačiau į šiuos santykius ėmus žiūrėti iš globalinės arba sisteminės perspektyvos, atsirado kiti argumentai. Buvo aiškinama, jog viena iš Europos ir Šiaurės Amerikos modernumo priežasčių yra ta, kad jos naudojo Trečiojo pasaulio žaliavas ir pigią darbo jėgą. Tarptautinės prekybos augimas reiškė, kad Trečiasis pasaulis įsitraukė į pasaulio ekonomiką kaip priklausomas partneris. Ištekliai faktiškai buvo gabe-

nami iš tų šalių, o ne į jas, ir eksportinio ūkio vystymas dažnai buvo nenaudingas siekiant stiprios ir subalansuotos vidaus ekonomikos. Panašiai kaip sunkioje padėtyje atsidūręs asmuo verčiamas imtis viešųjų darbų ir galiausiai neįgyja jokių rinkoje naudingų įgūdžių, įtraukimas į pasaulio ekonomiką Trečiojo pasaulio šalims veikiau pakenkė nei padėjo. Bent jau taip buvo aiškinama, ir kai kurie empiriniai tyrimai tai patvirtino, nors galutinio vertinimo dar anaiptol neturime[14].

Kaip toks perspektyvos keitimas gali sukelti naujų idėjų apie religinių įstaigų funkcionavimą? Priklausomos raidos atvejis faktiškai turi artimą paralelę religijos atveju. Tuo pat metu, kai politiniai analitikai ėmė kitaip galvoti apie užsienio prekybos poveikį, religiniai vadovai ėmė abejoti įprastiniais teiginiais apie užsienio misionierių naudą. Anksčiau vadovautasi prielaida, kad nešti krikščionybę į Trečiąjį pasaulį verta ne tik dvasine, bet ir kultūrine prasme. Vietinės tautos perimsiančios vakarietiškas vertybes, tapsiančios raštingos ir galų gale modernizuosiančios savo šalis. Tačiau, kilus nacionalistiniams ir antikolonijiniams sąjūdžiams, šiomis prielaidomis suabejota. Dėl to daugumos tradicinių JAV denominacijų misionieriškos pastangos gerokai sumenko. Proporcingai išaugo evangelikų ir fundamentalistų misijų agentūros, o tradicinės struktūros labiau stengiasi padėti vietinei dvasininkijai, teikti socialines paslaugas, politiniais kanalais diegti socialinio teisingumo idėją ir net apgręžti kultūrinę tėkmę remiant grįžtamąsias misionieriškas programas[15]. Žvelgiant vien tik į Amerikos kontekstą, atrodo, kad tradicinio protestantizmo misionieriškos pastangos labai smuko. Žvelgiant iš pasaulio tvarkos perspektyvos, šis nuosmukis gali būti mažesnis, nei atrodo.

Antras su religija susijęs pavyzdys kyla apmąstant Amerikos padėtį pasaulio ekonomikoje maždaug per pastarąją pusę šimtmečio. Nacionalinė savimonė yra svarbus veiksnys,

formuojantis vadinamąją pilietinę religiją, savo ruožtu turinčią įtakos mūsų požiūriui į bažnyčias ir joms keliamiems reikalavimams. Viena Amerikos padėties interpretacija akcentuoja jos išskirtinumą - gilų (ar bent paplitusį) religingumą, materialinę gerovę, demokratines tradicijas. Šiuo požiūriu Amerika yra vadinamojo laisvojo pasaulio lyderė - ji kyla aukščiau ir juda greičiau už visas savo sąjungininkes, tempia jas paskui save ir saugo nuo komunizmo. Ši koncepcija neignoruoja tarptautinių realijų, bet ji iš esmės laikosi diachroniško požiūrio į pasaulio istoriją: vienu metu dominavo Romos imperija, palyginti neseniai - Britanijos imperija, o dabar - Jungtinės Amerikos Valstijos. Religinė šios koncepcijos potekstė gerai dera prie aiškinimų apie Amerikos milenarizmą bei religijos ir nacijos stiprybės sąsajų. Mūsų iškilimas populiariame diskurse dažnai siejamas su krikščioniškuoju paveldu, o retoriškai raginant nuoširdžiau angažuotis bažnyčioms, užsimenama apie ekonominį ar karinį sąstingį.

Alternatyvus požiūris yra sinchroniškesnis. Jis pabrėžia ne Amerikos hegemoniją, o daugialypį pasaulio tvarkos pobūdį. Teigiama, kad, nors JAV po Antrojo pasaulinio karo iškilo kaip laisvojo pasaulio lyderė, ji vis dėlto turi partnerystės įsipareigojimų Vakarų Europai bei Japonijai ir yra priversta konkuruoti su stipriu Sovietiniu bloku. Tokiame siužete šiuolaikinio pasaulio galios šerdis yra kur kas labiau suskaidyta nei, tarkim, per Britanijos viešpatavimą devynioliktame amžiuje. Nagrinėjant amerikiečių religiją, kyla bent trys išvados. Pirma, amerikiečių pilietinės religijos savybes reikia gvildenti atsižvelgiant į tai, koks jų paribio laikysenos funkcijų santykis su kitomis vyraujančiomis pasaulio galiomis. Tai reiškia, kad pilietinė religija ne tik atspindi mūsų praeitį ir padeda (kaip, matyt, būtų aiškinęs Durkheimas) palaikyti visuomenės sutelktumą, bet taip pat skiria mus nuo mūsų varžovų ir sutvirtina mūsų tapatybę platesnėje globalinėje

kultūroje. Antra, turime suprasti ir akcentuoti visuotinius amerikiečių pilietinės religijos aspektus, kad geriau suvoktume pasaulio galios pliuralizmą, - nedera manyti, jog remdamiesi vien amerikiečių kultūra galime daryti apibendrinimus apie likusį pasaulį. Ir trečia, religines įstaigas, ko gero, labiau veikia jų bendruomenių vieta pasaulio tvarkos išorinio viešpatavimo struktūrų atžvilgiu, o ne Amerikos ekonomikos pakilimai ir nuosmukiai.

Pastarąjį teiginį reikia paaiškinti. Šiaip jau, būtų sakoma, kad pakilimų ir nuosmukių siužete religinių organizacijų likimas daugiausia priklauso nuo kontrcikliškų religinės kompensacijos funkcijų. Nuosmukio metu paprastai stiprėja fundamentalistinis angažuotumas, o pakilimo laikotarpiu geresnės perspektyvos būna liberaliai religijai ir/arba pasaulietiniam humanizmui. Beje, yra mažai įtikinamų duomenų, kurie patvirtintų arba paneigtų šiuos argumentus.

Daugiašaliame pasaulio galios siužete vaizduojama dvilypė ekonomika: viena dalis priklauso nuo vidaus rinkų, autarkijos ir protekcionizmo, kita - nuo tarptautinių rinkų, stabilių diplomatinių santykių ir laisvos prekybos. Žinoma, dėl valiutų kursų svyravimų ir užsienio konkurencijos šių dviejų sektorių sudėtis ir jų santykinis klestėjimas nuolat kinta. Vis dėlto sociopolitinės nuostatos paprastai būna orientuotos arba į vieną interesų kompleksą, arba į kitą. O religinės tapatybės formos bent iš dalies atspindi šias nuostatas ir interesus.

Pavyzdžiui, tie gyventojų sluoksniai, kurių klestėjimas susijęs su protekcionistine, vidaus ar autarkine politika, ko gero, akcentuos tradicinę moralę, amerikietišką išskirtinumą ir lokalines-šeimynines protestantų fundamentalizmo vertybes. Konkrečias šio sluoksnio grupes gali sudaryti smulkioji buržuazija arba smulkiųjų komersantų klasė, fermeriai (tiek, kiek jiems svarbi apsauga nuo užsienio konkurentų, ir vals-

tybės politika, ieškant galimybių laisvai pardavinėti saugomose užjūrio rinkose), kariškiai ir tie, kas dirba pramonėje, atsidūrusioje sunkioje padėtyje, - plieno gamyboje, sunkiojoje pramonėje. Ir priešingai - tie gyventojų sluoksniai, kurie yra susiję su tarptautine prekyba, užimančia vyraujančią padėtį pasaulio rinkose ir priklausančią nuo atvirų diplomatinių kanalų, tikriausiai pritars gynybos biudžeto mažinimui, didesnėms švietimo išlaidoms, kosmopolitiškoms vertybėms ir liberalioms religinėms institucijoms, kurių teologija palanki universalizmui, o moralinė doktrina pripažįsta reliatyvizmą ir diskretiškumą. Šio sluoksnio grupes gali sudaryti mokslininkai, daugianacionalinių korporacijų ir tarptautinio paslaugų sektoriaus darbuotojai, menininkai, viešosios informacijos priemonių bei pramogų specialistai ir žmonės, turintys didesnį išsilavinimą.

Reikia pasakyti, kad ir šios idėjos menkai tepatikrintos. Bet jos sutvirtintų argumentą, kad svarbūs pastarųjų dešimtmečių amerikiečių religijos poslinkiai nebuvo vien tik religijos apskritai kilimas ar smukimas, arba sąlyginis fundamentalizmo iškilimas ir sąlyginis pagrindinių liberalių institucijų nuosmukis, o veikiau nuolat didėjanti praraja tarp liberalizmo ir konservatizmo. Nė viena pusė nėra taip susijusi su Amerikos padėtimi bendroje pasaulio ūkio sistemoje, kad jos pažangą lemtų konkrečios valdžios politika. Pavyzdžiui, devintame dešimtmetyje religinio konservatizmo augimą, matyt, iš dalies stiprino režimas, propagavęs galingą karinę gynybą, vidaus rinkų apsaugą žemais mokesčiais bei socialinių paslaugų apkarpymu ir mažų miestelių amerikietiškas vertybes, nors ta pati administracija ryžtingai pasisakė už laisvą prekybą ir tarptautines rinkas.

Tačiau svarbiausia, kad abu sluoksniai neatskiriamai susiję su JAV ekonomika, o daugiašalis pasaulio tvarkos pobūdis skatina nuolatinius politinius pergrupavimus, palankius

vienam arba kitam sluoksniui. Todėl su jais susijusios religinės orientacijos periodiškai gauna valdžios pastiprinimą, o nuomonių susiskirstymas plačiojoje politikos arenoje stiprina įtampą tarp šių orientacijų.

IŠVADOS

Aišku, kad, norint įvertinti tokių argumentų teigiamus bruožus, reikia daugiau tyrimų. Bet, kad tie tyrimai vyktų tinkama kryptimi, reikia daugiau teorinio darbo. Tai, kaip galvojame apie pasaulio tvarką ir JAV padėtį joje, smarkiai paveiks mūsų teorizavimo pobūdį.

Baigiant vertėtų priminti, kad, mąstant apie religiją iš plačios globalinės perspektyvos, naudos yra ne tik akademiniam tyrinėtojui, ieškančiam painių studijuotinų problemų, bet ir tikinčiajam, ir tiems, kurie tiesiog domisi pasaulio reikalais kaip piliečiai. Naudinga iš dalies todėl, kad tai sušvelnina mūsų mąstymą apie viešumoje įsivyravusius tvirtinimus. Šie tvirtinimai daug nesiskiria nuo teorinių ir aiškinamųjų argumentų, dominuojančių visuomenės mokslo literatūroje, bet jie pateikiami retorinio kreipimosi forma, siekiant paveikti mūsų mąstymą apie pasaulį, balsavimą rinkimuose ir politinių linijų palaikymą.

Pavyzdžiui, valdžios pareigūnai ir ypač kandidatai, argumentuodami per rinkimų kampaniją, dažnai naudoja priežastinius teiginius, kuriais siekia paveikti mūsų visuomeninės atsakomybės vertinimus, savo ruožtu darančius įtaką mūsų mąstymui ir balsavimui. Jie taip pat netiesiogiai remia arba neigia mūsų religinių vadovų pažiūras. Tarkim, kai respublikonai smerkia demokratų lyderius už aukštas kainas ir infliaciją, kai kurie žmonės gali įtikėti demokratų kalte ir balsuoti už respublikonus, nors ir turėdami nuogąstavimų

dėl respublikonų palankumo turtingiesiems vargšų sąskaita. Kiti gali atmesti respublikonų tvirtinimą ir aštunto dešimtmečio aukštų kainų bei infliacijos priežasčių ieškoti Artimųjų Rytų konflikte, o ne demokratų administracijoje. Kita vertus, kai demokratai sakosi esą nusipelnę remdami aukštąjį mokslą mokesčio už jį paskolomis ir jų grąžinimo planais, kai kas atmes jų retoriką ir teigs, kad pasauliniai procesai verčia abi partijas skatinti mokslo ir technikos pažangą. Nėra paprasto tokio pobūdžio analizės ir politinių ar religinių pažiūrų ryšio, bet ši analizė teikia platesnį kontekstą, kuriame galima apmąstyti atsakomybę ir socialinių aplinkybių suvaržymus.

Kitą praktinę išvadą randame pripažindami, kad pati atsakomybė yra glaudžiai susijusi su tuo, kaip mes suprantame aukščiausią autoritetą, o šis supratimas susijęs su tuo, kaip patiriame dieviškumą. Sakoma, kad kai nėra didesnio autoriteto už žmogų, žmogus tampa Dievu. Analogiškai, kai nejuntama kokio nors galingesnio darinio už naciją, nacionalinis suverenumas tampa dieviškas. Bet kai individualus ir nacionalinis autoritetas suprantamas - ir sureliatyvinamas - visą žmoniją veikiančių socialinių santykių kontekste, tada prireikia platesnio, daugiau aprėpiančio ir net labiau transcendentinio šventybės jausmo. Šis jausmas negali apimti daugiau nei didingas pačios žmonijos vaizdas. Bet jis taip pat gali krypti į šventybės matmenį, kuris yra galingesnis net už mūsų paveldėtą visuotinę tvarką.

Pastabos

Šventumas ir kasdienis gyvenimas

[1] Žr. Berger P. *The Sacred Canopy:* Elements of a Sociological Theory of Religion. - Garden City, N. Y.: Doubleday, 1967.

[2] Pasak "Visuomenės mokslų citatų rodyklės", Bergerio knyga minima daugiau kaip 250 publikacijų, o bendras su ja susijusių darbų nuorodų skaičius dar didesnis. Pats Bergeris gausiai naudojo savo pradinę formuluotę vėlesniuose darbuose apie religiją, pvz.: *A Rumor of Angels.* - Garden City, N. Y.: Doubleday, 1969; *The Heretical Imperative.* - Garden City, N. Y.: Doubleday, 1979.

[3] Plačiau apie šį ir kitus pavyzdžius žr. Farb P. *Word Play.* - New York: Knopf, 1973.

[4] Žr. Bruner J. S., Oliver R. R., Greenfield P. M. *Studies in Cognitive Growth.* - New York: Wiley, 1966.

[5] Berger P., Luckmann T. *The Social Construction of Reality.* - Garden City, N. Y.: Doubleday, 1966. - P. 5.

[6] Berger P. *The Sacred Canopy.* - P. 51.

[7] *Ibid.* - P. 33.

[8] Žr. Wuthnow R. *The Consciousness Reformation.* - Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1976.

[9] *Self-Esteem Survey.* - Princeton: The Gallup Organization, 1982.

[10] Žr. Apostle R. A., Glock C. Y., Piazza T., Suelzle M. *The Anatomy of Racial Attitudes.* - Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1983. - P. 207.

[11] Žr. Aidala A. A. *The Consciousness Reformation Revisited* // Journal for the Scientific Study of Religion. - 1984. - Nr. 23. - P. 44-59.

[12] Plg. Bainbridge W. S., Stark R. *The Consciousness Reformation Reconsidered* // Journal for the Scientific Study of Religion. - 1981. - Nr. 20. - P. 1-15.

[13] Roof W. C. *Community and Commitment.* - New York: Elsevier, 1978.

[14] Bainbridge W. S., Stark R. *Op. cit.*

[15] Žr. Hunter J. D. *American Evangelicalism.* - New Brunswick, N. J.: Rutgers University Press, 1983.

[16] Hammond P. E., Hunter J. D. *On Maintaining Plausibility:* The Worl-

dview of Evangelical College Students // Journal for the Scientific Study of Religion. - 1984. - Nr. 23. - P. 221-238.

[17] Čia daugiausia remiuosi Bellah R. M. *Beyond Belief*: Essays on Religion in a Post-Traditional World. - New York: Harper&Row, 1970.

[18] *Ibid.* - P. 252.

Kultūros matmuo

[1] Geertz C. *Religion as a Cultural System* // Antropological Approaches to the Study of Religion / Ed. M. Banton. - London: Tavistock, 1966. - P. 1-46. Persp. Geertz C. *The Interpretation of Cultures.* - New York: Basic Books, 1973. - P. 87-125.

[2] Parsonsas pasaulį dalijo į keturias sistemas: fizinę, asmeninę, visuomeninę ir kultūrinę. Jas atitinkamai siejo su gamtos mokslų, psichologijos, sociologijos ir antropologijos disciplinomis. Žr. Parsons T. *The Social System.* - New York: Free Press, 1951; *Toward a General Theory of Action* / Ed. T. Parsons and E. Shils. - New York: Harper & Row, 1951.

[3] Žr. Bellah R. M. *Beyond Belief.* - New York: Harper & Row, 1970; Robertson R. *The Sociological Interpretation of Religion.* - New York: Schocken, 1970.

[4] Žr. Glock C., Stark R. *Religion and Society in Tension.* - Chicago: Rand McNally, 1965.

[5] Konacija (*conation*) - protinės veiklos aspektas, susijęs su siekimu, apimančiu troškimą ir valią (*vert. past.*).

[6] Ortner S. *Theory in Anthropology since the Sixties* // Comparative Studies in Society and History. - 1984. - Nr. 26. - P. 126-166.

[7] Žr. Wuthnow R. *Meaning and Moral Order*: Explorations in Cultural Analysis. - Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1987.

[8] Plg. Thomas G. M., Meyer J. W., Ramirez F. O., Boli J. *Institutional Structure*: Constituting State, Society, and the Individual. - Beverly Hills: Sage, 1987.

[9] Plg. Sennet R. *The Fall of Public Man*: On the Social Psychology of Capitalism. - New York: Random House, 1976.

[10] Berger P. *The Sacred Canopy.*

[11] Austin J. L. *How to Do Things with Words.* - Cambridge: Harvard University Press, 1975.

[12] Naujõsios kultūros sociologijos apžvalgą žr. Wuthnow R., Witten M. *New Directions in the Study of Culture* // Annual Review of Sociology. - 1988. - Nr. 14. - P. 111-133.

[13] Swidler A. *Culture in Action*: Symbols and Strategies // American Sociological Review. - 1986. - Nr. 51. - P. 273-286.

[14] Bernstein B. *Class, Codes and Control.* - New York: Schocken, 1975.

RELIGINIS DISKURSAS KAIP VIEŠOJI RETORIKA

[1] Epistemologinius šio požiūrio pagrindus ir alternatyvius požiūrius į kultūros prasmę apskritai nagrinėjau knygoje *Meaning and Moral Order*: Explorations in Cultural Analysis. - Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1987; daugiausia 2 skyriuje.

[2] Smulkiau apie tai mano knygoje *The Restructuring of American Religion*: Society and Faith since World War II. - Princeton: Princeton University Press, 1988.

[3] Habermas J. *Communication and the Evolution of Society*. - Boston: Beacon, 1979.

[4] Daugelis viešosios retorikos tyrimų mane nuvilia dėl šių tendencijų: (a) orientavimosi į turinį, o ne diskurso struktūrą, (b) turinio tematizavimo, (c) polinkio traktuoti šias temas kaip kolektyvinių vertybių, neva slypinčių kolektyvinės sąmonės subjektyviojoje sferoje, atspindžius arba pastiprinimus.

[5] Frye N. *The Great Code*: The Bible and Literature. - New York: Horcourt Brace Jovanovich, 1982. - P. 78.

[6] Suleiman S. R. *Authoritarian Fictions*: The Ideological Novel as a Literary Genre. - New York: Columbia University Press, 1982.

[7] Aš, aišku, žinau, kad ši metafora bendresne prasme naudojama kalbotyroje ir literatūros kritkoje ir kad visą Frye teorinę schemą kai kas, ypač kritikai marksistai, vertina skeptiškai.

[8] Ricoeur P. *The Philosophy of Paul Ricoeur*. - Boston: Beacon Press, 1978.

[9] Luhmann N. *Society, Meaning, Religion - Based on Self-Reference* // Sociological Analysis. - 1985. - Nr. 46. - P. 5-20.

[10] Apie Suleiman knygą ir reikšmių apribojimo tekstuose problemą apskritai, daug vaisingai diskutavau su Marsha Witten, kuriai esu ypač dėkingas. Šiuo metu ji užsiima labai perspektyviais empiriniais šios srities tyrimais.

[11] Achtemeier E. *Creative Preaching*: Finding the Words. - Nashville: Abingdon, 1980; Keck L. E. *The Bible in the Pulpit*: The Renewal of Biblical Preaching. - Nashville: Abingdon, 1978.

[12] Esu dėkingas Penny Becker, surinkusiai man šiuos ir kitus pamokslus praktikos programoje, kurią parėmė Princetono universitetas.

[13] Marsha Witten parašė labai naudingą traktatą, pavadintą "Simbolinių kodų struktūra ir reikšmių apribojimas: Dviprasmiškumo pašalinimo priemonės fundamentalistiniame krikščioniškame pamoksle". Jame nuodugniai nagrinėjamas antras pamokslas, naudojant ir kiekybinius, ir kokybinius metodus.

[14] Pvz., gerai žinomas romano Flannery O'Connor "Išmintingas kraujas" (*Wise Blood*) pirmas sakinys skamba taip: "Hazelas Motesas sėdėjo ant žaliu pliušu aptrauktos sėdynės, žiūrėdamas tai pro langą, tarsi norėtų iššokti, tai išilgai į kitą vagono galą".

RELIGINĖS EVOLIUCIJOS KONCEPCIJOS

[1] Visos nuorodos ir citatos iš pirminio straipsnio, perspausdinto R. M. Bellah knygoje *Beyond Belief*.

[2] Habermaso publikacijos, nagrinėjančios religinę evoliuciją: *Communication and the Evolution of Society*. - Boston: Beacon, 1979; *History and Evolution* // Telos. - 1979. - Nr. 39. - P. 5-44.

[3] Pannenberg W. *Christian Spirituality*. - Philadelphia: Westminster Press, 1983. - P. 35.

[4] Lindbeck G. A. *The Nature of Doctrine*: Religion and Theology in Postliberal Age. - Philadelphia: Westminster Press, 1984. - P. 33.

[5] Plg. Brummer V. *Theology and Philosophical Inquiry*. - Philadelphia: Westminster Press, 1982; Taylor M. C. *Erring*: A Postmodern A-Theology. - Chicago: University of Chicago Press, 1984.

[6] Žr. mano straipsnį *Religious Beliefs and Experiences*: *Basic Patter* // Views from the Pews: Christian Beliefs and Attitudes / Ed. R. A. Johnson. - Philadelphia: Fortress Press, 1983. - P. 10-32.

[7] Piazza T., Glock Ch. Y. *Images of God and Their Social Meanings* // The Religious Dimension / Ed. R. Wuthnow. - New York: Academic Press., 1979. - P. 69-92.

[8] Žr. Hunter J. D. *American Evangelicalism*. - New Brunswick, N. J.: Rutgers University Press, 1983. - P. 91-99.

[9] Wittgenstein L. *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6. 41 (liet. vert. R. Pavilionio).

[10] Šiame skyrelyje cituojami skaičiai paimti iš dviejų Gallupo organizacijos tyrimų: *Jesus Christ in the Lives of Americans Today* (1983) ir *How Can Christian Liberals and Conservatives Be Brought Together?* (1984). Kai kurie pirmojo tyrimo rezultatai paskelbti George'o Gallupo Jr. knygoje *Who Do Americans Say That I Am?* - Philadelphia: Westminster Press, 1986.

[11] Andrew M. Greeley pranešimas *Religious Imagery as a Predictor Variable in the General Social Survey*, skaitytas Mokslinių religijos tyrimų draugijos plenariniame posėdyje Čikagoje 1984 m.

[12] Pannenberg W. *Christian Spirituality*. - P. 47.

WEBERIO TEMOS

[1] Zaret D. *The Heavenly Contract*: Ideology and Organization in Pre-Revolutionary Puritanism. - Chicago: University of Chicago Press, 1985.

[2] Fulbrook M. *Piety and Politics*: Religion and the Rise of Absolutism in England, Württemberg, and Prussia. - Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

[3] Seaver P. *Wallington's World*: A Puritan Artisan in Seventeenth-Century London. - Stanford: Stanford University Press, 1985.

[4] Hill Ch. *Popular Religion and the English Revolution* // Religion, Rebellion, Revolution / Ed. B. Lincoln. - New York: St. Martin's Press, 1985. - P. 46-68.

[5] Ashcraft R. *Revolutionary Politics and Locke's "Two Treatises of Government"*. - Princeton: Princeton University Press, 1986.

[6] *Ibid*. - P. 7.

[7] 1681 m. vigų sąmokslas prieš karalių, kurį planuota nužudyti Rajaus (Rye) mieste (*Vert. past.*).

[8] Zaret D. *The Heavenly Contract*. - P. 208.

KINTANTI VIEŠOSIOS RELIGIJOS VIETA

[1] Apžvalgą pateikia Black C. E. *The Dynamics of Modernization*: A Study in Comparative History. - New York: Harper & Row, 1966.

[2] Kalbant apie modernizavimo teorijos taikymą sekuliarizacijos atžvilgiu, būtina paminėti Peterio Bergerio veikalus: *A Sociological View of the Secularization of Theology* // Journal for the Scientific Study of Religion. - 1967. - Nr. 6. - P. 1-18; *The Sacred Canopy*. Apžvalgą pateikia Hammond P. E. *Religion in the Modern World* // Making Sense of Modern Times: Peter L. Berger and the Vision of Interpretive Sociology / Ed. J. D. Hunter and S. C. Ainlay. - London: Routledge, 1986. - P. 143-158.

[3] Iki šiol itin pravarti šių pokyčių teorinė traktuotė pateikta Roberto Bellah knygoje *Beyond Belief*.

[4] Apie modernizavimo ir demodernizavimo dinamiką žr. Berger P., Berger B., Kellner H. *The Homeless Mind*: Modernization and Consciousness. - New York: Random House, 1973; Bell D. *The Return of the Sacred? The Argument on the Future of Religion* // The Winding Passage: Essays and Sociological Journeys, 1960-1980. - Cambridge: Abt Books, 1980. - P. 333-345.

[5] Išraiškingi argumentai prieš modernizavimo teorijos teiginius apie religiją pateikiami Douglas M. *The Effects of Modernization on Religious Change* // Daedalus. - 1982. - Nr. 111. - P. 1-20.

[6] Koncepcijos pagrindai: Wallerstein I. *The Modern World-System*. - New York: Academic Press, 1974. - Vol. 1.; to paties *The Capitalist World - Economy*. - Cambridge: Cambridge University Press, 1979. Kritinė apžvalga: Garst D. *Wallerstein and His Critics* // Theory and Society. - 1985. - Nr. 14. - P. 469-496.

[7] Pasaulinės sistemos teorijos pritaikymo ir perdirbimo religinių pokyčių klausimui yra šie pavyzdžiai: Howe G. N. *The Political Economy of American Religion:* An Essay in Cultural History // Political Economy: A Critique of American Society / Ed. S. G. McNall. - Glenview, Ill.: Scott, Foresman, 1981. - P. 110-136; Hammond P. E. *Power Changes and Civil Religion*: The American Case // Crises in the World-System / Ed. A. Bergesen. - Beverly

Hills: Sage, 1983. - P. 155-172; Thomas G. M. *Christianity and Culture in the Nineteenth-Century United States*: The Dynamics of Evangelical Revivalism, Nationbuilding, and the Market. - Chicago: University of Chicago Press, 1989; Wuthnow R. *Meaning and Moral Order*: Explorations in Cultural Analysis. - Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1987. - P. 215-264.

[8] Šias neigiamas pasekmes akcentavo ir kai kurios kitos ekspansyvios pasaulio sanklodos studijos, nenaudojančios "pasaulinės sistemos" etiketės; plg. Wolf E. R. *Europe and the People without History*. - Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1982; Worsley P. *The Three Worlds*: Culture and World Development. - Chicago: University of Chicago Press, 1984.

[9] Tokios krypties konkreti pasaulinės sistemos koncepcijos kritika ypač ryški Mayerio N. Zaldo straipsnyje *Theological Crucibles*: Social Movements in and of Religion // Review of Religious Research. - 1982. - Nr. 23. - P. 317-336.

[10] Bažnyčios ir valstybės santykių Europoje istorinės variacijos, nagrinėjant institucinę sanklodą, aiškinamos šiose knygose: Fulbrook M. *Piety and Politics*. - 1983; Zaret D. *The Heavenly Contract*. - 1985.

[11] Davido Martino knygą *A General Theory of Secularization* (New York: Harper & Row, 1978) galima laikyti pavyzdžiu, kaip struktūrinės kontingencijos logika pritaikoma sekuliarizacijos nacionalinių ypatumų klausimui.

[12] Plg. Mainwaring S. *The Catholic Church and Politics in Brazil, 1916-1985*. - Stanford: Stanford University Press, 1986; Basu A. *Grass Roots Movements and the State*: Reflections on Radical Change in India // Theory and Society. - 1987. - Nr. 16. - P. 647-674.

[13] Žr. Habermas J. *The Theory of Communicative Action*. - Boston: Beacon Press, 1984-1987. - 2 vol. (vok. *Theorie des kommunikativen Handelns*, 1981). Trumpą kritinę J. Habermaso argumentų apžvalgą pateikia Hugh'as Baxteris straipsnyje *System and Life-world in Habermas's Theory of Communicative Action* // Theory and Society. - 1987. - Nr. 16. - P. 39-86.

[14] Manau, kad tai vienas dalykų, kurių galima pasimokyti iš Jeffrey C. Alexanderio paskutinių teorinių darbų: *Theoretical Logic in Sociology*. - Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1983. - 4 vol; *Action and Its Environments*. - New York: Columbia University Press, 1988. Jo indėlį teigiamai apibūdino Randallas Collinsas straipsnyje *Jeffrey Alexander and the Search for Multi-Dimensional Theory* // Theory and Society. - 1985. - Nr. 14. - P. 877-892.

[15] Empirinė studija, kurioje ryžtingai pasisakoma už religijos ir politikos kultūrinį detalizavimą, priešingą marksistinėms interpretacijoms, yra Karen E. Fields knyga *Revival and Rebellion in Colonial Central Africa*. - Princeton: Princeton University Press, 1985.

[16] Šiuos ideologijos ir praktikos santykius ypač išmoningai nušviečia išlaisvinimo teologijos studijos; plg. Boff C. *Liberation Theology from Confron-*

tation to Dialogue. - New York: Harper & Row, 1986. Kitoje terpėje akcentuojama "simbolinė praktika", žr. Comaroff J. *Body of Power, Spirit of Resistance:* The Culture and History of a South African People. - Chicago: Chicago University Press, 1985.

[17] Šioms trūkčiojančioms trajektorijoms ypač daug dėmesio skiriama straipsniuose iš knygos *Religious Resurgence:* Contemporary Cases in Islam, Christianity, and Judaism / Ed. R. T. Antoun, M. E. Hegland. - Syracuse: Syracuse University Press, 1987.

[18] Mano paties bandymas panaudoti tokio tipo koncepciją - knyga *The Restructuring of American Religion*: Society and Faith since World War II. - Princeton: Princeton University Press, 1988.

Tarptautinės realijos

[1] Blasi A. J., Cuneo M. W. *Issues in the Sociology of Religion:* A Bibliography. - New York: Garland, 1986.

[2] *Cargo* (isp. krovinys) - XIX ir XX a. Melanezijos ir Polinezijos mesianistiniai kultai, padarę įtaką tų kraštų krikščionybei (vert. past.).

[3] Worsley P. *The Trumpet Shall Sound*: A Study of Cargo Cults in Melanesia. - London: MacGibbon & Kee, 1957; Wilson B. R. *Magic and the Millennium*. - London: Herder & Herder, 1973.

[4] Hanson E. O. *The Catholic Church in World politics*. - Princeton: Princeton University Press, 1987.

[5] Žr. Wallerstein I. *The Modern World-System*: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century. - New York: Academic Press, 1974. Trumpą kritinę apžvalgą pateikia Charles Ragin ir Daniel Chirot straipsnyje *The World System of Immanuel Wallerstein:* Sociology and Politics as History // Vision and Method in Historical Sociology / Ed. T. Skocpol. - Cambridge: Cambridge University Press, 1984. - P. 276-312.

[6] Jamesas Davisonas Hunteris šiuo metu tyrinėja, kaip šios permainos pasireiškė JAV, Vokietijoje ir Didžiojoje Britanijoje.

[7] Apie religinio individualizmo ištakas Thomas G. M. *Revivalism and Cultural Change:* Christianity, Nation Building and the Market in the Nineteenth-Century United States. - Chicago: University of Chicago Press, 1989.

[8] Vertingą istorinę studiją pateikė Benas Primeris: *Protestants and American Business Methods*. - Ann Arbor: UMI Research Press, 1979. Apie valdžios racionalumo ir religijos racionalumo sąsajas protestantiškos reformacijos metu žr. mano knygą *Communities of Discourse:* Ideology and Social Structure in the Reformation, the Enlightenment, and European Socialism. - Cambridge: Harvard University Press, 1989; ypač 4 skyrių.

[9] Žr. Benavot A., Kamens D., Wong S. Y., Cha Y. K. *World Culture and the Curricular Content of National Education Systems: 1920-1985*. Šis praneši-

mas skaitytas Amerikos sociologijos asociacijos susirinkime Atlantoje 1988 m. rugpjūčio mėn.

[10] Žr. Wolf E. *Europe and the People without History*. - Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1982.

[11] Žr. Liebman R. C., Sutton J. R., Wuthnow R. *Exploring the Social Sources of Denominationalism:* Schisms in American Protestant Denominations, 1890-1980 // American Sociological Review. - 1988. - Nr. 53. - P. 343-352; Sutton J. R., Wuthnow R., Liebman R. C. *Organizational Foundings*: Schisms in American Protestant Denominations, 1890-1980 - pranešimas, skaitytas 1988 m. Amerikos sociologijos asociacijos susirinkime Atlantoje (Džordžijos vals.) pateikia papildomų duomenų.

[12] Šis klausimas smulkiau aptartas mano knygoje *The Restructuring of American Religion*.

[13] Žr. Wuthnow R., Nass C. *Government Activity and Civil Privatism:* Evidence from Voluntary Church Membership // Journal for the Scientific Study of Religion. - 1988. - Nr. 27. - P. 157-174.

[14] Žr. Chase-Dunn C. *The Effecs of International Economic Dependence on Development and Inequality*: A Cross-National Study // American Sociological Review. - 1975. - Nr. 40. - P. 720-738.

[15] Duomenų apie šias permainas pateikta Hogg R. *The Role of American Protestantism in World Missions* // American Missions in Bicentennial Perspective / Ed. R. Pierce Beaver. - South Pasadena, Calif.: William Carey Library, 1977. - P. 354-502.

Religijos sociologija ir šventybės samprata

Roberto Wuthnow *Šventybės atgavimas* - tai pirmoji religijos sociologijos knyga, pasirodanti lietuviškai. Todėl ją vertėtų pristatyti platesniame religijos sociologijos kontekste, kuris daugeliui skaitytojų dėl labai ribotų galimybių praeityje yra menkai pažįstamas. Šiandien tai svarbu aptarti dar ir dėl to, kad atgavus tikėjimo išpažinimo laisvę, ir jau suvokiant, jog religija yra neatsiejama visuomenės gyvenimo dalis, vis dar nėra įveiktas religijos ir kultūros atotrūkis. Kultūrai dar nėra grąžintas transcendentinis matmuo, o religija dar nėra suvokiama kaip žmogiškos patirties tikrovės dalis. Tai akivaizdu, nes viešajame gyvenime greta antibažnytinių išpuolių religija naudojama ir kaip politinis lozungas; Bažnyčia suprantama kaip dvasininkija; katalikiškumas - kaip pasyvus dalyvavimas religinėse apeigose; krikščioniškos tiesos ir principai daugiau deklaruojami, nei jų laikomasi kasdienybėje; o bendruomeninis gyvenimas kaip krikščioniško gyvenimo pagrindas dėl ilgalaikio apnuodijimo kolektyvizmu vis dar negali atsikurti, nes pažeista žmogiškoji altruistinė iniciatyva. Greta visų šių deformacijų, padariusių tikėjimą opoziciniu ir efemerišku, mes atsiveriame „laisvės nuo visko ir viskam" patirčiai. Ji mūsų krikščionybei kaip kultūros pagrindui bus ne mažesnis išbandymas, nei nuožmus religinio persekiojimo laikotarpis. Staiga atsivėrus materialios gerovės ir juslinių potyrių siekiui, teks esmingiau svarstyti klausimą:

ką reiškia krikščionybei būti viešojo gyvenimo ir naujos kultūrinės situacijos dalimi?

Todėl giliau suvokti religinį gyvenimą ir jo sudėtingumą visuomenėje yra svarbu ne tik akademiniam tyrinėtojui ar tikinčiajam, bet ir visiems tiems, kurie kaip piliečiai domisi savo visuomenės ir pasaulio reikalais. Tai yra naudinga, kaip rašoma šios knygos pabaigoje, nes sušvelnina mūsų mąstymą apie viešumoje įsivyravusius tvirtinimus.

Robertas Wuthnow - Princetono universiteto Amerikos religijos studijų centro direktorius - šiandien yra vienas žymiausių religijos sociologų Amerikoje. Pradėjęs karjerą prieš dvidešimt metų, jis yra dešimties knygų autorius ir keturių knygų rengėjas. Būtent jam buvo patikėtas skyrius apie religiją visuomenėje Neil Smelser redaguotame *Sociologijos vadove*. Wuthnow garsėja ir kaip vienas „naujosios kultūros sociologijos" pradininkų[1]. Ji kultūrą supranta ne statiškai, kaip abstrakcijų visumą, bet kaip „veikiančią" - apčiuopiamą, atvirai išreikštą ir atvirai produkuojamą ekspresine elgsena ir ją institucionalizuojančiomis konkrečiomis struktūromis. Šis požiūris reiškia būtinybę tirti kultūros diskurso visumą, o neapsiriboti tekstais ir makroteorinėmis formuluotėmis, teikiant globalinius apibendrinimus apie universalizmą, modernybę, o šiandien ir apie postmodernybę. Tai nukreipia į konkretų sudėtingos tikrovės pažinimą ir padeda atverti realias problemas bei klausti visiems aktualius klausimus. Šiuos principus kultūros sociologijoje Wuthnow taiko ir religijos tyrimui, kreipdamas dėmesį į visą religinio diskurso visuomenėje sudėtingumą.

Pripažindamas, kad religijos sociologiją iki šiol labiausiai veikia iš jos tradicijos paveldėtos teorinės orientacijos, apibrėžiančios problemų spektrą, mokslinę kalbą ir suteikiančios

[1] Žr. Wuthnow R. *Meaning and Moral Order:* Explorations in Cultural Analysis. - Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1987.

atspirties taškus empiriniams tyrimams, Wuthnow savo analizėje bando išsiveržti iš šių apribojimų. Šioje knygoje jis tik trumpai pamini trijų pagrindinių religijos sociologijos „banginių" - Durkheimo, Marxo ir Weberio - įnašą, pažymėdamas, kad iš šių tradicijų mes paveldėjome ne tik konkrečius akcentus, bet ir bendrų temų palikimą bei religijos sampratą. Tačiau, kalbėdamas tiek apie religijos sociologijos, tiek apie visos sociologijos tradicijos palikimą jis nepamini vieno ne paskutinės svarbos dalyko: du iš šių trijų klasikų buvo ateistai, o vienas agnostikas. Jei dar aptartumėm kokias įtakas klasikinė religijos sociologija perėmė iš filosofijos (pirmiausia Feuerbacho ir Hegelio) ir XIX amžiaus antropologijos, taptų aišku, kaip sunku yra įveikti paveldėtą redukcionistinį požiūrį į religiją, giliai persmelkusį modernios visuomenės sąmonę.

Beveik visa klasikinė religijos sociologija yra redukcionistinė, nes ignoruoja religijos turinio savarankiškumą, bandydama jį paaiškinti kuo nors kitu - kildinti iš ekonominių ir politinių santykių arba iš psichologinių baimės ir vaizduotės impulsų. Šiandien religijos sociologijoje dažniausiai apsiribojama sociologiniu redukcionizmu: religija nagrinėjama tik funkciniu požiūriu, t.y. kokias funkcijas (sutelkimo ir kompensacijos) ji atlieka visuomenės ir individo gyvenime. Vis dėlto suvokiant, kad religijos savarankiško turinio ir iš jo kylančios prasmės klausimo negalima ignoruoti, ypač religijos fenomenologijos studijų (Maxo Schelerio, Rudolfo Otto, Mircea Eliade) dėka, religijos sociologijoje vyksta naujų požiūrių paieškos.

Didžiąją jų dalį šioje knygoje Robertas Wuthnow ir aptaria. Tačiau visi jo pasirinkti autoriai, išskyrus Peterį Bergerį, lieka funkcinės analizės rėmuose. Pats tai aiškiai įvardydamas, autorius pažymi, kad funkciniam požiūriui alternatyvus substancinis požiūris, pripažįstantis religinio pasaulio antgamtiškumą, yra silpnai išvystytas religijos sociologijoje, nes ši remiasi iš savo tradicijos paveldėta sąvokų sistema ir

visuomenės moksluose pripažįstamais socialinės tikrovės objektyvavimo būdais. Jei dar pridursime, kad religijos sociologija perima požiūrį į tikrovę kaip socialinį konstruktą, jį taikydama religinio pasaulio analizei, akivaizdu, kad antgamtiškai religinio tikėjimo kilmei pripažinti dar nėra pasirengta. Visuomenės mokslų rėmuose nėra pakankamai kritinės analizės reikalavimus atitinkančių argumentų, kuriais remiantis susikristalizuotų nauja sąvokų sistema ir nauji empirinio tyrimo būdai. Tai suvokdamas, autorius šioje knygoje analizuoja tai, ką svarbaus ir naujo dabartiniams religijos sociologijos klasikams pavyksta atskleisti sudėtingoje religijos gyvavimo tikrovėje. Jis pats, aptardamas jų įžvalgas, bando žengti naują žingsnį - kuo plačiau aprėpti religinį diskursą, kaip individo vidinių realijų santykius su viešosios (išorinės) sferos elementais. Tačiau gilindamasis į šių autorių darbus, pagrįstus funkciniu požiūriu, Wuthnow pats patenka į to požiūrio „nelaisvę". Tai akivaizdu, kai jis bando iš „visuomenės mokslų specialisto" pozicijų vertinti kai kurias Bergerio išvadas.

Šioje knygoje, labiau nei kitose, kur Wuthnow dėsto savo paties įžvalgas apie kai kuriuos religijos gyvavimo visuomenėje fenomenus arba analizuoja savo tyrimų rezultatus[2], pasireiškia tam tikras autoriaus požiūrio į religinę tikrovę dualizmas, kurį prasminga aptarti dėl to, kad jis šiandien tampa itin paplitusiu reiškiniu. Jis dramatiškai patiriamas mokslo srityje, kai bandoma korektiškai prabilti apie tai, kam nėra

[2] Žr. Wuthnow R. *The Restructuring of American Religion:* Society and Faith Since World War II. - Princeton: University Press, 1988; *The Struggle fo America's Soul:* Evangelicals, Liberals, and Secularism. - Gran Rapids, Mich.: Eerdmans, 1989; *Acts of Compassion:* Caring for Others and Helping Ourselves. - Princeton: Princeton University Press, 1991; *Christianity in the 21st Century:* Reflections on the Challenges Ahead. - New York: Oxford University Press, 1993; *Sharing the Journey:* Support Groups and America's New Quest for Community. - New York, Free Press, 1994; *God and Mammon in America.* - New York: Free Press, 1994.

adekvačių mokslinių sąvokų. Tačiau kasdieniame mąstyme ir vis gausėjančioje populiarioje „mokslinėje" literatūroje toks dualizmas tampa „naujų atradimų" konstravimo taisykle, pradedant pasakojimais apie neatpažintus skraidančius objektus ir baigiant okultinėmis bei ezoterinėmis studijomis. Šiandien turime paradoksą: mokslinė mintis, suvokdama savo pozityvistinių ištakų ribotumą, bando iš jo vaduotis, skausmingai ieškodama naujo būdo prabilti apie tikrovę, kuris atitiktų žmogišką patirtį ir būtų metodologiškai kontroliuojamas; tuo tarpu kasdieniame mąstyme mokslinė terminija tampa ne kliūtimi, bet vis netikėčiau yra naudojama kaip naujų potyrių, vizijų ir „faktų" įtikinamumo priemonė. Tai yra ilgą laiką diegtos besąlygiškos pagarbos pozityvistiniam mokslui padarinys. Kadangi mokslo problemos ir abstrakčios sąvokos niekaip neapeliavo į sveiku protu atpažįstamą žmogišką patirtį, šiandien ji, būdama atrofuota „mokslinio mąstymo", yra kompensuojama potyrių subjektyvumu ir vaizduotės kūrybiškumu.

Todėl tikrovės, o ypač religinio tikėjimo tikrovės, samprata tampa rimta problema. Jos Robertas Wuthnow neišvengia ir šioje knygoje. Svarstydamas apie religinį pasaulį kaip simbolinį, jis atsiremia į tikrovės kaip konstrukto sampratą. Vengdamas redukcionizmo, ir kartu ribojamas mokslinės tradicijos, jis neliečia simboliais išreiškiamo religijos pasaulio kilmės klausimo. Mėgindamas naujai prabilti apie religiją, autorius pasitelkia šventybės sąvoką, kuri savo neapibrėžtumu šioje studijoje nedera su daugelio jo nagrinėjamų autorių pozicijomis ir net analizės problemomis.

Vertėtų trumpai aptarti pagrindines sąvokas, idant religijos filosofijos ir sociologijos studijomis nelepintas skaitytojas nepasimestų tarp vis labiau plintančių filosofinės kalbos, kuri šiandien vis mažiau pretenduoja artikuliuoti ir suprasti

patirtinę tikrovę, neapibrėžtumų. Dievas, dievybė, dieviškas pasaulis, jų prigimčiai nurodyti apibrėžiami bendresne *antgamtės* sąvoka. Antgamtiško skyrimas nuo gamtiško paprastai nurodo į iš esmės kitokią religinio garbinimo objekto kokybę. Tuo tarpu *sakralus* ar *šventas* reiškia ne begalinį Dievo tobulumą ar žmogaus dvasinį pranašumą, bet orientaciją į absoliutą ar dievišką tikrovę. Tai labai aiškiai atskleidžia Josefas Pieperis studijoje *Ką reiškia „šventumas"*. Aptardamas *sakralaus* ir *švento* sinonimiškumą ir vartojimą skirtinguose kontekstuose, jis galiausiai parodo, kad šios sąvokos naudojamos apibrėžti tam tikram veiksmui, daiktui, vietai ir laikui, kaip turintiems ypatingą kokybę, skirtingą nuo įprastos, ir nukreiptiems į dievišką sritį[3]. Taigi sakralus ar šventas skiriamas nuo įprasto ar profaniško (pasaulietiško, bedieviško), ir šis skyrimas taikomas dviems žmogiškos tikrovės pasauliams ar dviems buvimo joje būdams įvardyti. Todėl religiją, pasak religijos sociologijos klasiko Emilio Durkheimo ir daugelio kitų, galima apibrėžti pirmiausia kaip su šventais dalykais susietų tikėjimų ir praktikų sistemą. Religijos fenomenologija, atsirandanti kaip antiredukcionistinė reakcija į Dievo „įkalinimą" individualioje ar kolektyvinėje sąmonėje, kuris vyravo XIX amžiaus filosofijoje ir sociologijoje, teigia religiją esant autonomišku reiškiniu. Tai žmogaus atsakas į šventybę kaip nepriklausomą vertybę (Maxas Scheleris), paslapties, šventybės potyris (Rudolfas Otto), visuotinis reiškinys, neišvengiamai susiejantis žmogaus sąmonę su tikrovės struktūra (Mircea Eliade)[4]. Taigi sociologinis religijos apibrėžimas

[3] Pieper J. *Was Heisst „Sakral"?* - Ostfildern bei Stuttgart: Schwabenverlag AG, 1988. Vertimas į anglų kalbą: *In Search of the Sacred.* - San Francisco: Ignatius Press, 1991. - P. 9-24.

[4] Žr. Scheler M. *On the Eternal in Man.* - New York: Harper, 1960; Otto R. *The Idea of the Holy.* - London: Oxfor University Press, 1957; Eliade M. *Patterns in Comparative Religion.* - New York: Sheed, 1958.

akcentuoja tikėjimo turinį bei apraiškas visuomenėje (apeigas, organizacinę struktūrą) ir iš jų kildinamą socialinę religijos paskirtį, fenomenologinis - santykio su šventais dalykais patirtinę dimensiją. Tačiau gilinantis į konkrečias teorijas ir jas grindžiančias religijos sampratas tiek sociologijoje, tiek daugeliu atvejų ir fenomenologijoje išaiškėja vienas dalykas: šventumas nesiejamas su antgamtės ar dieviškos srities kaip šaltinio ir orientyro pripažinimu; jis gali būti priskiriamas viskam, kas žmogui ar visuomenei turi ypatingą reikšmę (pvz., visuomenės sutelktumas, tautos vienybė, ypatingas potyris ir pan.), ir todėl gali tapti šventu dalyku. Tikėjimas yra suprantamas tik kaip žmogaus santykis su šventybe, t.y. su tuo, kas jam yra šventa. Todėl antropogeniškai tikėjimo sampratai paprastai yra vartojamas žodis *belief*, dažniau reiškiantis įsitikinimą, o ne *faith*, kuris labiau nurodo į apreikštą, žmogui duotą tikėjimą.

Roberto Wuthnow šventybės sampratos, kurią jis bando išskleisti įžangoje, dvilypumas, kurį autorius tarytum ignoruoja, peršokdamas nuo vienos sąvokos reikšmės prie kitos, yra akivaizdus. Didžioji dauguma jo nagrinėjamų teorijų į šventybę iš viso neapeliuoja. Jos analizuoja religiją kaip visuomenės reiškinį, teigdamos, kad ir dėl modernizacijos pakitusi religija vis tik atlieka jai būdingas sutelktumo, integravimo ir subjektyvios prasmės buvimo visuomenėje funkcijas. Subjektinis, patirtinis santykis su šventybe liečiamas aptariant tik kelias teorijas, ir tas - atsiradusias ne sociologinėje paradigmoje (čia Bergeris yra pusiau išimtis). Tuo tarpu šios studijos „užtaisas", pateiktas įžangos pradžioje, žada tarytum visai ką kitą: šventumo kaip pabudusios dievybės apraiškų visuomenės sąmonėje analizę.

Wuthnow pradeda knygą Senojo Testamento Dievo įvaizdžiu, akcentuodamas jo apraiškų kaitą, bet neišryškindamas pagrindinės, nuo kitų dievų jį esmingai skiriančios savybės:

jis yra Dievas kūrėjas - vienintelis, gyvas ir asmeniškas. Tačiau autorius nuo šio Dievo peršoka prie šventybės - sąvokos, kuri jo pasirinktose teorijose ne tik kad nepretenduoja į antgamtę, bet redukuojama į žmogišką konstruktą. Tai jis aiškiai teigia toliau, pristatydamas Bergerio teoriją, kuri jo manymu atskleidžia „kokiu mąstu šventos ir nešventos realijos yra kolektyviai simboliškai kuriamos". Nepaisant to, tokią šventybę autorius lengvai prilygina Dievui, apreikštam hebrajų ir krikščionių raštuose, ir tuoj pat peršoka prie žurnalistinių abstrakčių paveikslėlių apie susidomėjimą religija Amerikoje ir kitose šalyse, visa tai galiausiai pavadindamas bundančios dievybės galia. Wuthnow aptaria, kodėl jis šį reiškinį įvardija šventybės atgavimu, o ne atgimimu: išvardytieji religiniai judėjimai ir nauji sąjūdžiai jam neatrodo esą susiję su aktyviu dvasiniu judesiu (atsivertimu, pasišventimu ir pan.), tačiau jokių argumentų jis nepateikia. Jo manymu, tai tik abstraktus subjekto neturintis įsipareigojimas sakralumui, kuris keičia pavidalus. Tačiau autorius nenurodo kokie buvo kiti tie įvairūs pavidalai iki prasiveržiant jo išvardytoms naujoms apraiškoms. Taigi jis pasirenka *atgavimo* sąvoką, akcentuojančią proceso savaimingumą: tarsi kokia amžina šventybė ar kosmosas „kvėpuotų", o šie reiškiniai yra tik kažin kurios „kvėpavimo" fazės apraiška. Žmogaus kaip subjekto čia nėra, kaip jo nėra ir daugelyje sociologijos teorijų, kuriose visuomenės struktūros vystosi savaime (kaip gamtoje), ir atitinkamai keičia mūsų mąstymą. Gal būt daugeliui mūsų toks mokslinis požiūris atrodo tiek įtikinantis, kad galiausiai jaučiamės šio savaiminio proceso varžteliais ar net aukomis.

Sąvokos *atgavimas* pasirinkimą Wuthnow motyvuoja pliuralistinio pasaulio patirtimi, kurio vertybinė nuostata, kaip sako Bergeris savo paskutinėje knygoje *Tolima šlovė*, yra nesirinkti - neturėti rinkimosi kriterijų, nebūti subjektu arba

rinktis bet ką[5]. Tuo atveju nacionalinės futbolo lygos renginius autorius gali prilyginti pamaldoms, o bažnyčias gali keisti kas keli metai, nes žmogus niekuo neįsipareigoja. Tai priimtina, sprendžiant iš autoriaus žodžių, dėl to, kad nuo to, ar tu įsipareigoji ar ne, niekas nekinta, nes viskas vyksta savaime. Dievas neturi jokios apibrėžties, religiniai jausmai taip pat, ir net subjekto nėra, nes nepriklausomai nuo to, kaip Dievo ar religinio jausmo atžvilgiu elgsiesi, keisis tik kažin kokie šventumo pavidalai. Tiesa, po kelių eilučių autorius pripažįsta, kad mūsų nuostata vis tik turi reikšmę: mūsų pažiūros gali užtemdyti šventumo buvimą, o mūsų suvokimo sandara gali padėti jį atgauti. Aišku, kad toks vaizdinys yra priešingas izraelitų ir krikščionių Dievo sampratai. Bet jis atitinka šiandieninės religinės sąmonės nuostatas, kai nesuderinami dalykai yra sumišę, žmogus renkasi kas jam patraukliau, galėdamas niekam neįsipareigoti.

Apeliuodamas į pliuralistinio pasaulio patirtį, autorius pats patenka į skirtingų reikšmių sumaištį, kurią savo ruožtu gali pagilinti ir skaitytojų galvose. O jei šie nesusivokia, toliau jų laukia jau sociologinės „žabangos" - teorijos, kurios savo įžvalgomis apie religijos ir kitų visuomenės gyvenimo sričių sąveiką, šventybę paverčia kultūriniu konstruktu ar bent nureikšmina jos kilmės problemą.

Gal nereikėtų pervertinti knygos įžangos svarbos, juo labiau, kad ne tik perdėm publicistiniu stiliumi, bet ir pačiu minties dėstymu ji gerokai skiriasi nuo analitinės knygos dalies. Tačiau šios aptartos prieštaros leidžia matyti šiandieninę religinės sąmonės būklę ir bendrus religijos sociologijos teorijų ribotumus, ir dėl to gali padėti skaitytojui įvertinti tą deterministinį poveikį, kurį sociologija kaip modernios visuo-

[5] Berger P. I. *A Far Glory:* The Quest for Faith in an Age of Credulity. - New York: Free Press, 1992. - P. 25-46.

menės ideologija daro mūsų mąstymui. Tai suvokdamas, autorius kūrybiškai atskleidžia ne tik stipriąsias jo nagrinėjamų teorijų puses, bet ir trūkumus. Jis bando svarstyti ir kaip tą ribotumą būtų galima įveikti.

Sprendžiant iš autoriaus komentaro įžangoje ir iš pačių pasirinktų teorijų, ši studija skirta šventybės socialinio vaidmens ir socialinių jos atgavimo dimensijų analizei. Jos didesnė dalis tenka teorijoms, nagrinėjančioms modernizacijos proceso poveikį religijai ir jos vaidmeniui visuomenėje. Sutelkus dėmesį šia kryptimi, neretai daroma išvada, kad religija kyla iš žmonių sąveikos, o jei žengsime dar žingsnį - iš visuomenės ekonominės ir socialinės veiklos. Tokia interpretacija tiesiogiai ar netiesiogiai atveda prie tendencijos nuvainikuoti religiją, o ši tendencija, kaip sako autorius, visada gyva visuomenės moksluose. Šiandien, kai pozityvistinės ir ateistinės orientacijos filosofijoje yra gerokai susilpnėjusios, sociologinį religijos redukcionizmą sąlygoja bent du dalykai.

Pačioje sociologijoje vyrauja dėmesys grupinių ekonominių ir politinių interesų saistomai tikrovei, o labiausiai - socialinės galios struktūrų analizei. Tai suprantama, nes ekonomika, dvidešimtame amžiuje iš tikrųjų tapusi dominuojančia galia, ne tik diktuoja politikai, bet ir marksistinę visuomenės sampratą padarė įtikinamesnę už veberišką. Materialaus pasaulio imanentinės raidos logika atrodo tiek akivaizdi, kad sekuliarizacija taikosi virsti sekuliarizmu[6]. Todėl nestebina šioje Wuthnow knygoje aptariamų modernizacijos ir visuomenės diferencijacijos savaimingumą teigiančių teorijų gausa, nes jos nagrinėja religijos pokyčius kaip to savaimingumo

[6] Sekuliarizacija reiškia pastangą kiekviename kūrinyje - daikte ar įvykyje - atskleisti dėsningumus, kurie juos reguliuoja, užtikrindami jų tam tikrą autonomiją, neatmetant prielaidos, kad visa tai yra Kūrėjo sutverta. Sekuliarizacijos samprata legitimuoja tam tikrą kultūros, o ypač mokslo autonomiją. Sekuliarizmas reiškia supratimą, kad pasaulis egzistuoja pats iš savęs, todėl Dievo samprata yra ne tik kad nebūtina, bet net atmestina.

padarinius. Religijos sociologijos kontekste greičiau stebina tai, kad autorius bando abejoti šių teorijų pakankamumu. Maža to, kitoje savo knygoje jis klausia, kaip atsitiko, kad krikščionys, tapdami mokslininkais, pajungė savo krikščionišką poziciją kaip ir visa kita intelekto, o tiksliau, vyravusios mąstymo paradigmos diktatui[7]. Ši paradigma buvo sąlygota savito reiškinio - "savo teisių, reikalavimų ar nuomonės pirmutinio gynimo, dažnai tebenaudojančio religinę kalbą visiškai naujai kultūrinei nuostatai reikšti"[8]. Jos esmę Wuthnow netiesiogiai išsako kritiškai vertindamas visuomenės mokslų orientyrus, kuriuos užvaldė jų pačių kasdienė tikrovė, t.y. juos labiau reguliuoja teoriniai interesai nei esminių vertybių paieškos, socialinės padėties ir pripažinimo siekiai nei mokslinės tiesos ieškojimas. Kita vertus, modernioji teologija neatsilaikė prieš Vakarų pasaulio mąstymą persmelkusią gamtamokslinę paradigmą. Pakankamas pavyzdys būtų Edwardo Schillebeecko Bažnyčios kaip sakramento samprata. Pagal ją Bažnyčia tik išreiškia "didėjantį pasaulio kaip profaniškos tikrovės pašventinimą", vykstantį be jos; jai belieka tik įvardyti ir skelbti, ką malonė ir šitaip vykdo profaniškame pasaulyje. Iš to plaukia, kad Jėzus savo įsikūnijimu ir prisikėlimu nieko neperkeitė, o tik patvirtino didėjantį pašventinimą, vykstantį nuo pasaulio pradžios[9].

Tokį mąstymą sąlygojanti krizė prasidėjo nuo to, kad teologija pamažu atsiskyrė nuo tikėjimo patirties[10], kaip kiti

[7] Wuthnow R. *Christianity in the 21st. Century*. - New York: Oxford University Press, 1993. - P. 208-209.

[8] Dupre L. *The Modern Idea of Culture:* 'its Opposition to its Classical and Christian Roots // Modernity and Religion. / Ed. McInerny R., - University of Notre Dame Press, 1994. - P. 12.

[9] Schillebeeckx E. *Approches Theologiques*. - Brussels and Paris: Editions du C. E. P., 1967. - Vol. 3. - P. 138-147. De Lubac H. *A Brief Cathechesis on Nature and Grace*. - San Francisco: Ignatius Press, 1989. - P. 191-234.

[10] Žr. Martin F. *The Feminist Question:* Feminist Teology in the Light of Christian Tradition. - Michigan: Wm. Eerdmans Publishing Co., 1994. - P. 38-74.

mokslai savo abstrakcijomis nuo žmogiškos patirtinės tikrovės. Todėl nestebina, kad religijos sociologija nagrinėja religiją tik kaip idėjų sistemą bei jos matomas kolektyvines raiškos formas (apeigas, organizacines struktūras), bet ignoruoja konkrečią religijos turinio išraišką - tikėjimo patirtį. Tuo tarpu asmeninė tikėjimo patirtis labiausiai ir sąlygoja vertybinių nuostatų, socialinio elgesio kaitą, o tai tiesiogiai yra sociologinės analizės objektas.

Aiškesniam supratimui kokios yra šioje knygoje pateikiamų teorijų išeities pozicijos, vertėtų aptarti kaip sociologijoje yra interpretuojamas religijos ir kultūros bei religijos ir tikėjimo santykis. Tai, manyčiau, padėtų suprasti Wuthnow nagrinėjamų teorijų ribotumus ir net kai kurias prieštaras paties autoriaus analizėje.

Pirmiausia pažymėtina tai, kad modernybė, davusi pradžią sociologijai, suardo Dievo ir kūrinio analogiją bei proto ir tikėjimo sąsają, įtvirtindama vaizdinį, kad žmogus pats suformavo save ir savo sugebėjimą suprasti pasaulį. Dėl empirinio nepažinumo nepripažįstant ar bent ignoruojant transcendenciją kaip Dievo kitoniškumą visatos atžvilgiu, - tai tampa moderniosios kultūros esmine charakteristika - ilgainiui vis tik grįžtama prie šios sąvokos. Tačiau daugeliu atveju jai suteikiamas jau kitas turinys: transcendencija suvokiama kaip žmogaus siekių prasmės skliautas, t.y. ji kuriama ypatingu būdu. Ši kūryba antropocentrinėje visatoje yra patikima religijai, kaip žmogaus proto, struktūruoto pagal imanentines schemas, simbolinei išraiškai. Taigi teigiama, kad religijos kaip simbolinės sistemos paskirtis - sužadinti galutinės, transcendentinės, visa apimančios prasmės jausmą. Fenomenologinė sociologija pripažįsta universalesnės visuotinės prasmės siekį žmoguje, ir tai patvirtina empirinių tyrimų medžiaga, tačiau klausimas, kodėl žmogui toks siekis būdingas, nekeliamas. Taip anksčiau pripažinta religijos transcendentinės

kilmės ir kultūros žmogiško imanentiškumo tarpusavio sąveika ir net įtampa yra nureikšminama. Religija, visada turėjusi kultūrinį matmenį, - kadangi žmogaus ryšį su dievybe išreiškia konkrečiomis žmogiškomis formomis - tampa tik specifine kultūros dalimi, nes naujoji transcendencija irgi yra žmogaus pasaulio dalis. Nors Wuthnow, nagrinėdamas religiją, kurią konstituoja simbolika, teigia, kad "tai nereiškia, jog religiją sudaro vien simbolika, ir kad joje nėra nieko kito kaip kultūra", jis negali pasakyti kas ir kodėl joje yra kita negu tik kultūra. Tiesa, jis žengia naują žingsnį, teigdamas, kad simbolika konstituoja religiją kaip tyrimų objektą, tačiau iš sociologijos nubrėžto rato išeiti negali.

Ratas nubrėžtas, nes tikrovė yra suprantama kaip socialinis konstruktas. Tai, kad tikrovės pažinimas yra socialiai konstruojamas, abejonės nekyla. Tačiau samprata, kad pati tikrovė yra socialinis konstruktas, atsiranda kaip modernaus mąstymo ir patirties padarinys. (Tai turėtų būti akivaizdu, jei sekdami Mary Douglas įžvalgomis, teiginį apie pažinimo socialinį sąlygotumą taikysime ir pačiai šiuolaikinei sociologijai). Tokia samprata yra suformuota fenomenologinės paradigmos, kylančios iš požiūrio, jog sąmonė numato objektą, t.y. sąmonė yra intencija. Suprantama, pažinimas, ypač teorinis, yra intencionalus, ir jo aktas yra sąmonės srityje, tačiau sąmonės neišsemia, nes savo kilme ji yra ne tiek intencionali, kiek reflektyvi - ji persmelkia ir apšviečia pažinimo objektų turinius. Tačiau subjekto minties pirmumo patirtinės tikrovės atžvilgiu samprata, suformuota Descartes'o intereso grynai idėjai, yra taip giliai persmelkusi šiandienį mąstymą, kad Bergerio ir Luckmanno pasiūlyta tikrovės socialinio konstravimo teorija yra taikoma ne tik pažinimui, bet visai žmogiškai tikrovei. Todėl ir simbolis šiandien suprantamas ne kaip tikrovės pažinimo būdas, bet kaip pirminė tikrovė. Teologijoje simbolis išreiškia tam tikras prasmes ar tiesas,

tai aišku iš šioje knygoje cituojamų Pannenbergo minčių apie Eucharistiją. Tuo tarpu visuomenės moksluose simbolis ir tiesa yra atskiriami. Dėmesys sutelkiamas į simbolizavimą kaip esminį proto aktą, skirtą patyrimams perduoti ir interpretuoti. Mes mąstome ir elgiamės simboliniuose rėmuose, kaip teigia Wuthnow, ir būtent dėl to galime socialinius reiškinius identifikuoti[11]. Daugelis studijų šiandien krypsta nuo simbolikos prasmės prie prasmės simbolikos tyrimų. Sureikšminus simboliką kaip tikrovę, kuri svarbi savaime, "teiginai" atskiriami nuo jų perteikiamų reikšmių. Kai ši nuostata taikoma ir religijos atžvilgiu, jos samprata yra gerokai susiaurinama: religija neatmetama, bet jos transcendentinis matmuo, kartu ir jos savarankiška prasmė yra nureikšminami. Religinei žinijai atsiskyrus nuo religinės patirties ir reikšmių, o religinei praktikai - nuo religinių vertybių, religiniai teiginiai, kaip teigia šioje knygoje cituojamas Habermasas, yra iš naujo objektyvizuojami, atsižvelgiant į jiems teikiamas gerokai privatizuotas reikšmes ir interpretacijas. Tai jau naujoviškas redukcionizmas, palyginus su klasikiniu, kai religijos ir pirmiausia krikščionybės paskirtis buvo sociologizuojama ir psichologizuojama, teigiant, kad religinė doktrina ir apeigos skirtos užtikrinti prieglaudą ir kompensaciją kančios, mirties ir neteisybės akivaizdoje.

Suvokiant religiją kaip socialinį ar kultūrinį konstruktą, religijos ir kultūros santykio problema išsprendžiama vienareikšmiškai. Suprantama, religija nėra vien subjektyvus patyrimas ar metafizinių teiginių apie pasaulį sistema, bet turi ir kultūrines savo egzistavimo formas: tekstus, meną, apeigas, instituciijas. Tai yra žmogiškos veiklos padariniai, bet atmetus transcendentinį matmenį šioje veikloje ir pirmiausia jos motyvacijoje, religija paverčiama antropogeniniu reiški-

[11] Wuthnow R. *The Reconstruction of American Religion*: Society and Faith Since Worl War II. - Princeton University Press, 1989. - P. 9-10.

niu ir galiausiai viskuo, kam žmogus teikia prasmę ir nuolatos atsideda (Thomaso Luckmanno nematomos religijos ir Edwardo Beiley numanomos religijos sampratos). Todėl pakinta ir tikėjimo samprata. Tikėjimas yra pripažįstamas kaip žmogiškoji duotybė, tačiau nebe kaip Dievo duotas sugebėjimas priimti Jo tiesą ir atsakyti į ją, o kaip iš žmogaus intencijų ar psichologinių reakcijų kylantys įsitikinimai. Todėl visuomenės moksluose, ypač lyginamojoje religijotyroje, apie tikėjimą kalbama kaip apie subjektyvius potyrius ar kultūriškai sąlygotus įsitikinimus, dažniausiai naudojant sąvoką *belief*, o ne *faith*.

Kaip reakcija į tokį redukcionizmą religijos sampratos atžvilgiu, šiandien religija net priešinama tikėjimui (*faith* prasme), kaip žmogui Dievo duotam ir jam apreikštam jo asmeniškam ryšiui su Dievu. Suprasdamas, kad būtent toks tikėjimas yra visų monoteistinių religijų egzistavimo pagrindas, Wuthnow bando įveikti "klasikines" religijos sociologijos ribas, pasitelkdamas Bergerio teorijos rėmuose atliktų empirinių tyrimų rezultatus, tačiau klausimo apie santykį tarp religinio tikėjimo (*faith*) ir įsitikinimų (*beliefs*) jis nesprendžia. Teigdamas, kad simboliai atgyja gyvose realijose - konkrečioje patirtyje juos išsimbolinant, autorius sutelkia dėmesį į religinio patyrimo subjektyvumo ir asmeniškumo aspektų svarbą. Remdamasis apklausos duomenimis jis padaro išvadą, kad gilūs religiniai potyriai smarkiai paveikia mintis apie prasmę ir tikslą, o tai jau prieštarauja Bergerio simbolinės visatos pirmumo idėjai ir požiūriui, kad religinės ir simbolinės visatos gali atlikti maždaug tas pačias funkcijas ir dėl to gali varžytis dėl šalininkų. Pliuralistinėje kultūroje jos ir varžosi, bet simbolinėms visatoms, grindžiančioms alternatyvius gyvenimo būdus (taip sociologijoje įvardijami nesantuokiniai ryšiai ir homoseksualūs santykiai) pirmenybę teikia tie, kurie, Bergerio žodžiais tariant, nevertina tikrovės "duotybės" mistiniais ar kitokiais transcendentiniais potyriais, t.y. nėra

turėję religinių potyrių. Negana to, simbolinės visatos kaip bendrosios, visa apimančios orientyrų struktūros, sukuria kontekstą, įprasminantį konkretesnes veiklos formas, ir dėl to gali lemti jų reikšmę bei kryptingumą.

Atrodo, aišku, kad religiniai potyriai yra siejami su tam tikra simboline visata, o ši sąlygoja konkretesnių veiklos formų reikšmę ir kartu pasirinkimą. Tačiau Wuthnow, nors ir teigia, kad religinį tikėjimą neturėtume laikyti tik įtikimumo struktūros funkcija, bet turėtume sužinoti kas yra sakoma, savo svarstymuose šią minėtą sąveiką apleidžia. Autorius dėmesį sutelkia vien ties Dievo patyrimu ir to patyrimo svarba individui, šiame santykyje dažniausiai akcentuodamas potyrį kaip harmonizuojančią būseną. Atrodo, kad šiandien greta religijos sociologizuotos ir simbolinės sampratos pamažu įsivyrauja subjektyvus religijos supratimas, suabsoliutinantis potyrį, - vyksta tai, ką Rudolfas Otto šio amžiaus pradžioje iškėlė kaip atsvarą Dievo suracionalinimui.

Didelis domėjimasis asmeninės prasmės bei tikslo klausimais labiau reiškia ne transcendentinės tikrovės pirmumo pripažinimą, bet Dievo subjektyvizavimą. Antgamtiškumas, kaip teigia ir Wuthnow, daug kur lieka kaip formalus principas, jo praktinis relevantiškumas gerokai priblėso ir užleido vietą vidiniams "aš reikalams". Religinio potyrio ir subjektyvumo akcentavimas atitinkamai reiškiasi ir visuotiniame, labiau abstrakčiame lygmenyje kaip orientacija į "kolektyvinę sąmonę", "tautos sielą", "grupinę dvasią". Taip kultūra netenka elgsenos matmens ir paverčiama tik konkrečios tikrovės apraiškų suvokimu arba interpretavimu. "Religingumo" arba aukščiausios prasmės pažinimo samprata praplečiama tiek, kad ją vis labiau lemia interpretacija, o tai leidžia atsirasti ir paradoksaliai Bonhoefferio "nereliginės krikščionybės" sąvokai. Šiandien atitinkamai "išplaunama" ir krikščionio samprata: krikščioniu dažnai laikomas nebe tas, kuris

turi asmenišką Kristaus patirtį ir pripažįsta Jį savo gyvenimo viešpačiu, bet kiekvienas, kuris gerai elgiasi ar daro gerus darbus. Tai turėtų būti būdinga kiekvienam padoriam žmogui, kitatikiui ar netikinčiam. Naujieji religiniai judėjimai ir postmodernistinė religijos samprata, grindžiama žmogaus būsenos aspektais, dar labiau įtvirtina individo ir tikėjimo subjektyvumo, bet ne subjektiškumo svarbą.

Taip naujais žiedais skleidžiasi tikrovės pažinimo medis, išaugęs iš Descartes'o sėklos - subjekto turimos idėjos kaip pirminės tikrovės sampratos. Jei vidinės ir išorinės tikrovės sąsaja yra pripažįstama, tai dažniausiai supaprastintai: kaip deterministinė - kurios nors vienos krypties, arba abstrakčiai, kaip dialektinė. Šiuolaikiniuose humanitariniuose ir visuomenės moksluose asmuo ir jo patirtis (ne vien tik patyrimas), taip pat ir religinė, vis dar nėra studijų objektas, nes patirtį sudarantis patyrimas, jo refleksija simbolinės sistemos kontekste, ir viso šito patikrinimas ar įgyvendinimas elgesyje, taip pat ir tai, kas reiškiasi kaip įprasti ir nereflektuojami elgesio šablonai bei socialiai sąlygoti vertybiniai orientyrai, - visa tai yra nagrinėjama atskirai, nejungiant į vieną tikrovę. Todėl religija šiandien aptariama arba subjektyvaus supratimo požiūriu, arba kaip socialiai determinuota, kitų socialinių realijų sąlygotas reiškinys. Wuthnow šioje knygoje ir šokinėja nuo vieno požiūrio prie kito, nes tikėjimo ir religinių įsitikinimų sąveika taip ir lieka neaptarta. Tikėjimas tampa tikrove Dievo asmeniškos patirties pagrindu, t.y. Dievo patyrimo, to patyrimo refleksijos religinės doktrinos kontekste ir jo patikrinimo elgesio lygmenyje pagrindu. Tikėjimas ir religiniai įsitikinimai "susitinka" būtent elgesio lygmenyje, nes, kaip pastebi šios knygos autorius, religinių įsitikinimų ištakų reikia ieškoti socialinėje tikrovėje. Tačiau ją šiuo atveju vertėtų įvardyti ne abstrakčiai kaip socialinius interesus ar socialinių galių santykius, bet kaip visuotinai pri-

imtus ir nereflektuotus elgesio šablonus bei kultūriškai ir socialiai sąlygotus vertybinius orientyrus. Religiniai įsitikinimai tam tikrais istoriniais periodais gali imituoti tikėjimą, jei jie bendrais bruožais atitinka religinę doktriną ir kaip normatyviniai elgesio šablonai yra visuotinai palaikomi, bet nėra lydimi asmeniško religinio patyrimo ir apsisprendimo. Tokiam reiškiniui įsivyravus, religinė tapatybė dažniausiai yra suprantama kaip viešas praktikavimas, viską vykdant "teisingu būdu", kuris galiausiai nuasmeninamas ir - kaip pasekmė - supriešinamas religijos (pirmiausia krikščionybės) esmei.

Dvimąstystę religijos atžvilgiu kaip minėtą subjektyvaus ir deterministinio jos supratimo prieštarą Wuthnow bando įveikti teigdamas, kad kalbėti apie individualius įsitikinimus, jų gilumą bei adekvatumą galime tik viso religinės kultūros diskurso kontekste. Religinis diskursas, autoriaus manymu, vyksta ten, kur kryžiuojasi individualus ir bendruomeninis keliai, ir iš esmės yra bendravimas, matomas kaip "ekspresinė elgsena", bendravimu perteikianti ką nors apie visuomeninius santykius. Todėl būtina tirti ne vien jo socialinį kontekstą, bet ir turinį (pavyzdžiui, pamokslų, išpažinimų turinį), t.y. skirti dėmesį diskursui kaip praktikai, kaip viešajai retorikai, nes religija yra institucionalizuojama ne tik per organizacines realijas ir subjektyvų individų nusiteikimą, bet ir įprastiniais kalbėjimo būdais. Religija, kaip teigia autorius, yra tam tikras kodas, kuris matomas ne tik dogmose bei šventraščiuose, bet ir jų pagrindu kuriamo neformalaus diskurso būduose. Būtent neformalaus diskurso būdai kaip patirtinė tikrovė greta Dievo individualaus ar asmeninio patyrimo turi lemiamą reikšmę individo religiniam angažuotumui. Kitaip tariant, sakymas ir sąveika, palaikantys tikėjimą, yra religijos įtikimumo struktūra. Tačiau čia vertėtų pažymėti, kad sociologija ir ypač empiriniai kiekybiniai tyrimai nagrinėja ne tiek religijos vaidmenį visuomenėje, kiek konkrečią reli-

gijos visuomeninę būklę, t.y. konkrečios religijos būklę konkrečioje visuomenėje konkrečiu istoriniu metu. Wuthnow nagrinėjamais pavyzdžiais kreipia į kokybinius empirinius tyrimus, geriau atskleidžiančius religijos egzistavimo visuomenėje problemas.

Manyčiau, kad Wuthnow studija apie religinį diskursą yra vertingiausia jo knygos dalis ne vien sociologiniu, bet ir bendru kultūriniu požiūriu, nes ne tik atskleidžia religinio diskurso sąrangą, bet ir parodo diskurso svarbą komunikuojant religines reikšmes. Tiesa, kai kurie knygoje pateikiami Frye komentarai aiškiai remiasi pozityvistine pozicija, kurios Wuthnow, juos aptardamas, nekvestionuoja taip netiesiogiai pritardamas religinės pasaulėžiūros gamtiškumo sampratai. Tačiau pateikdamas konkrečią religinio pamokslo analizės struktūrą, išryškindamas jo turinio svarbą bei nurodydamas religinio diskurso ir organizacijos sąveiką (tam tikras diskursas gali padėti organizacijai rinkti išteklius, gali įpareigoti organizaciją tam tikriems veiklos būdams), autorius įgalina visa tai nagrinėti ir Lietuvos kontekste. Atskleisdamas religinio diskurso sąrangą, jis gali padėti mums suvokti tai, ko konkrečiai stinga ar kas nėra išlavinta Lietuvos religiniame diskurse.

Kitos knygos dalys vertingos tuo, kad jose trumpai aptariamos pagrindinės šiuolaikinės religijos sociologijos teorijos suteikia galimybę su jomis nesusipažinusiam Lietuvos skaitytojui bent susidaryti bendrą vaizdą apie tai, kaip religija yra nagrinėjama sociologijoje, o tam tikru mastu ir suvokiama šiuolaikinėje visuomenėje. Savo ruožtu ši knyga atskleidžia ir tas su tikėjimu susijusias problemas Vakaruose, apie kurias žinome tik abstrakčiai ir nepakankamai, ir iš dalies dėl to nesame pasirengę konstruktyviai reaguoti į šiandienius procesus ir šiuolaikinio pasaulio iššūkius. Mūsų religi-

jos supratimas, grindžiamas menku krikščioniško tikėjimo tiesų pažinimu ir prisirišimu prie taip pat menkai ir labai subjektyviai suvokiamos simbolikos ("lietuviškų" apeigų, senos liturgijos ir "tradicinio" dalyvavimo joje), gali netikėtai greitai virsti modernistiniu požiūriu į religiją, atskiriančiu simbolius nuo tiesos ir naujais pavidalais įtvirtinančiu "savitą" katalikybės sampratą.

Autoriui aptariant skirtingas teorijas, išryškėja ir Bažnyčios išlikimo vis labiau sekuliarizuojamoje visuomenėje pagrindai: religinės bendruomenės stiprinimas, domėjimasis liturgija kaip bendruomeninės veiklos šerdimi, Eucharistijos kaip pagrindo dvasingumui ir tarpusavio bendravimui atgavimas.

Kritiškai svarstydamas šiuolaikinių religijos sociologijos teorijų pagrįstumą, Wuthnow siūlo ne jas paprasčiausiai atmesti, bet įsigilinti į jose nagrinėjamos kultūros kaitos mechanizmus ir skirtingų visuomenės gyvenimo plotmių sąsajas. Jis išryškina svarbią mintį, kad ankstesnės simbolinės struktūros nustato ribas ir teikia galimybes naujiems kultūros poslinkiams. Idant juos suprastume, vertėtų labiau domėtis vidine krikščionybės logika, pokyčių Bažnyčioje paveldu bei teologinėmis diskusijomis. Maža to, autorius pažymi, kad esant dabartinei, toli nužengusiai institucinei diferenciacijai, religiją reikšmingai paveikti gali tik poslinkiai pačioje religijos institucijoje.

Daugelis Roberto Wuthnow įžvalgų ir išvadų šioje knygoje, kad ir kokios jos sociologizuotos, galėtų tapti vertingomis ne tik sociologams, bet ir istorikams bei semiotikams. Jos pasitarnautų svarstant šiandienos, o gal net ir būsimas religijos gyvenimo Lietuvoje problemas.

Eglė Laumenskaitė

VARDŲ RODYKLĖ

ROBERT WUTHNOW
Šventybės atgavimas

Leidykla "Aidai" (SL 1728)
Universiteto g. 4, 2001 Vilnius
Tiražas 2 000. Užs. Nr. 874
Spausdino Adomo Jakšto spaustuvė
Girelės g. 22, 4230 Kaišiadorys

ŠVENTUMAS IR
GYVENIMAS • KULT
RELIGINIS DISKURSAS KAIP VIEŠOJI
RETORIKA • RELIGINĖS EVOLIUCIJOS
KONCEPCIJOS • KINTANTI
VIEŠOSIOS RELIGIJOS VIETA •
TARPTAUTINĖS REALIJOS

Robert WUTHNOW - Princetono universiteto Amerikos religijos studijų centro direktorius - šiandien yra vienas žymiausių religijos sociologų JAV. Būtent jam buvo patikėtas skyrius apie religiją visuomenėje Neil Smelser redaguotame „Sociologijos vadove". Daugelis *Šventybės atgavimo* įžvalgų ir išvadų galėtų praversti ne tik sociologams, bet ir istorikams bei semiotikams. Jos pasitarnautų svarstant šiandienos, o gal net ir būsimas religijos gyvenimo Lietuvoje problemas.

Eglė Laumenskaitė

ALK - serija verstinių knygų, kurias leidžia įvairios leidyklos, remiamos Atviros Lietuvos fondo. Serijos tikslas - supažindinti skaitytojus su svarbiausiais užsienio autorių humanitarinių mokslų veikalais.

A T V I R O S L I E T